ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TEOLOGICA
DE INVESTIGACION
E INFORMACION

N.º 120

ENERO - MARZO
1957

VOL. 31

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/estudios-eclesiasticos_january-march-1957_31_120

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 31

Debido a los recientes aumentos en los costes de edición de la revista ESTUDIOS ECLESIASTICOS, el precio de suscripción para España en 1957, será de Ptas. **119,** y para el Extranjero, Ptas. **150**

SUMARIO

Págs.

RABENECK, JUAN, *Francisci Suarez iunioris de causa praedestinationis doctrina* 5

G. MARTÍNEZ, FIDEL, OBP., *La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático* 17

YANGUAS, A., *De continentia periódica seu de sterilitate facultativa* ... 43

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ORBE, ANTONIO, *Inserción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano «De Anima»* 75

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Sauras, E., *El cuerpo Místico de Cristo.*—Malevez, L., *Le Message Chrétien et le Myte. La théologie de R. Bultmann.*—Julien-Eymard d'Angers, *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs.*—Palmer, E. H., *Scheeben's doctrine of divine adoption.*—Jungmann, J. A., *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung.*—Filthaut, Th., *La Théologie des Mystères. Exposé de la Controverse.*—Kressner, H., *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums.*—Simón, J., *Historia de las Religiones.*—Nazario de Sta. Teresa, *Filosofía de la Mística. Análisis del pensamiento español.*—De Vries, J., *Pensar y ser,* 2.ª ed.—Riaza, J. M.ª, *Ciencia moderna y filosofía.*—Díez Alegría, J. M.ª, *Etica, derecho e historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea.*—Muñoz Iglesias, S., *Doctrina Pontificia. Documentos bíblicos.*—Didier, G., *Désintéressement du Chrétien. La retribution dans la morale de Saint Paul.*—Albright, W. F., *Recent Discoveries in bibel Lands.*—F. Regatillo, E. y Zalba, M., *De Statibus particularibus tractatus.*—Miguélez, L., Alonso, S., Cabreros de Anta, M., *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria.*—Salazar Arias, J. V., *Dogmas y cánones de la Iglesia en el Derecho Romano.*—Goyeneche, S., *Quaestiones canonicae de iure religiosorum,* 2 v.—Rodrigo, L., *Tractatus de conscientia morali,* I.—Heinen, W., *Fehlformen des Liebestrebens in moral psychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung.*—Armas, G., *La Moral de San Agustín.*—Escudero, G., *Los Institutos seculares. Su naturaleza y su derecho.*—Lumbreras, P., *De fine ultimo hominis.*—Idem, *De spe et caritate.—La nueva disciplina canónica sobre las monjas.*—Jone, H., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici,* t. II et III.—Henze, C. M., *Anna Katharina Emmerich schaut Maria. Gesichte über Heimgang und Himmelfahrt Unserer lieben Frau im Rahmen der Zeugnisse vom fünfzehn Jahrhunderten.*—Kempf, F., *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik.*—Redondo Cadenas, F., *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo natural de Villaquejida.*—Lippert, P., *Visión católica del mundo.* Trad.—Flores de Lemus, I., *Esta es la Inmaculada. Vida de la Virgen María Madre de Dios.*—Laloux, J., *La Vigilia Pascual.*—Maucourant, F., *Vida íntima con Jesús.*—Trens, M., *Ave María. Mes de mayo.*—Iparraguirre, I. *Dirección de una tanda de Ejercicios.*—J. de Muñana Méndez, R., *Luces Ignacianas,* t. II.—

(*Continúa en la p. 4*)

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
EE
ALMA California

ENERO-MARZO

N.º 120 VOL. 31

1 9 5 7

46762

V. 31
1957

(*Viene de la p. 2*)

Págs.

Puig, F., *Meditaciones sobre el «Ave María»*.—Maruri Orueta, F. J., *En tu soledad*.—Sticco, M.ª, *El ideal vale más que la vida. Perfil biográfico de Delia Agostini*. Trad.—Olgiati, F., *Nuestros jóvenes y la pureza*. Trad.—Hilaire, A., *La Religión demostrada, o los fundamentos de la fe católica ante la razón y la ciencia*. Trad.—Gallego, A., *Cristo y el alma oriental*.—Montilla, F., *Influencia de la educación en la vida sobrenatural*.—Werner Bulst, *Das Grabtuch von Turin. Forschungsberichte und Untersuchungen*.—Pla Cargol, J., *Santos mártires de Gerona* 89

CRONICA

XVI Asamblea de Estudios Marianos, 24-29 agosto 1956, por *Francisco de P. Solá*.—Géneros Literarios en los Evangelios. Crónica de la 17.ª Semana bíblica española, 24-28 septiembre 1956, por *Juan Leal*.—Necrología 121

LIBROS RECIBIDOS 134

CON CENSURA ECLESIÁSTICA. RESERVADOS
LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1957 SON:

España	119 ptas.
Extranjero	150 »
Número suelto	35 »
Número atrasado	40 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX*.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid.

Talleres Gráficos Jura.—San Lorenzo, 11.—Madrid

Francisci Suarez iunioris de causa praedestinationis doctrina

Cum dubitatum sit [1], num Suarez semper in eadem de causa praedestinationis sententia perstiterit, non abs re erit inquirere, quae eius sententia fuerit, cum primum tractatum de praedestinatione doceret. Id fecit cum Vallisoleti a fine anni 1576 usque ad finem anni 1579 primam partem summae theologicae S. Thomae Aquinatis explicaret [2], ergo probabiliter anno 1577. Feliciter accidit, quod lectiones illae in quibus priores 26 quaestiones S. Thomae seu doctrinam *de Deo uno* exponit adhuc Romae in manuscripto quodam Universitatis Gregorianae [3] conserventur.

Postquam Suarez commentatus est articulos Q. 23 de praedestinatione, inchoat tractatum sat longum [4], cui titulus est: *Disputatio de causa praedestinationis et reprobationis.* Complectitur autem hic tractatus 10 quaestiones et Epilogum continentem universalem ordinem divinae praedestinationis. Utile erit ab hoc Epilogo [5] considerando procedere.

Toti negotio praedestinationis, ait Suarez, praecedit in Deo scientia simplicis intelligentiae. Notatu dignum est scientiae condicionate futurorum seu scientiae, quid homines acturi essent, si in hoc vel illo ordine rerum ponerentur, nullam fieri mentionem. Supposita igitur

---

[1] Cf. G. SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus* (1881) 310; R. DE SCORRAILLE, *François Suarez* (s. a.) I 475.

[2] La primera parte comencé yo en Valladolid fin del año 76 y la proseguí hasta el fin de 79. Ita Suarez scribens Avila 15.9.1599 ad P. Benavides. Ex autographo Archiv. priv. Cf. SCORRAILLE, l. c. I 153.

[3] Cod. 1325 (1) Mss. Gesuitici. Est codex 872 paginarum magnitudinis 14 × 20 cm. Cum paretur editio critica huius codicis, ab eo describendo et a discutiendis quaestionibus quae in tali casu discuti solent abstinemus.

[4] 674-841.

[5] 837-841.

scientia simplicis intelligentiae ante omnem praescientiam futurorum decrevit Deus bonitatem suam communicare et ad hoc elegit totum universum, in quo se communicaret omnibus modis per naturam, per gratiam, per unionem hypostaticam. Voluit igitur in isto etiam Christum et probabiliter etiam eius matrem, voluit etiam esse angelos et homines, diverso tamen modo, quia angeli immediate ab ipso creandi erant, homines autem oriundi erant per propagationem ex primis parentibus, quos solos tunc decrevit condere, nisi iis addenda sit etiam mater Christi. Ordinavit etiam omnes partes essentiales universi, futuram tamen multiplicationem individuorum corruptibilium tunc non praefinivit in particulari. Angelos et homines immediate ordinavit ad se ipsum tamquam ad finem supernaturalem dando illis sufficientia media ad illum consequendum. Deinde ordinavit ut tam angeli quam homines gloriam consequerentur per sua merita et ideo illos in sua libertate reliquit, ut possent cum gratia qua praeventi erant gloriam promereri vel, si vellent, possent ab illa deficere peccando. Et ex angelis quidem nullum decrevit specialissima aliqua providentia infallibiliter impedire, ne peccaret, sed eos reliquit in plenissima libertate, quia non indigebant tali modo providentiae. Et eo modo se habuit circa homines in eo signo rationis secluso aliquo privilegio, quia illos constituebat in integritate naturae, in qua possent facile se conservare et perfectissime salvare.

His divina voluntate constitutis, praevidit Deus opera creaturarum et sic etiam quosdam angelos bene operantes, alios male. Et illos voluit beatificare, aliorum autem noluit misereri propter immutabilia iudicia sua et propter speciales aliquas rationes alibi adducendas et illos in aeternum supplicium destinavit. Et sic completa est praedestinatio et reprobatio angelorum. Deinde vidit Deus hominem peccantem et inficientem totam naturam humanam, ita ut omnes perituri essent, nisi Deus specialissima providentia illis providisset. Videns ergo Deus, quia pulvis sumus et quia invidia diaboli tale malum homini accidit, respiciens etiam Christum, in quo naturam eiusdem rationis cum nostra posuit, propter infinita eius merita voluit hominem cum rigore iustitiae redimere. Et ideo ordinavit Christum, ut carnem passibilem assumeret et satisfaceret pro omnibus et illis gratiam et gloriam mereretur. Et propter eum voluit universis hominibus tribuere sufficientia media ad remissionem peccati et ad beatitudinem obtinendam. Quo constituto, decrevit ex hac natura humana infecta quosdam sibi specialiter eligere propter eadem Christi merita; alios vero quos non elegit, non statim efficaciter exclusit a regno, sed illos libertati suae reliquit cum sufficientibus auxiliis. Et quia hos non praeelectos male

operantes vidit et in aliquo peccato vel mortali vel originali usque ad finem vitae perseveraturos, ideo voluit illos a regno excludere. Quodsi aliquos ex iis in fine vitae vidit bene operantes seu recipientes sacramenta Christi et gratiam eius et in ea durantes usque ad finem vitae, quod fieri potest neque mihi certum est, an ita contigerit, illos efficaciter ad gloriam ordinavit et ita fuerunt praedestinati. Et sic concludit negotium reproborum et praedestinatorum et totus iste discursus fere quoad omnes eius partes probatus est satis disputatione praecedenti. Quare ea nobis breviter inspicienda est.

Omissis iis quae primis duobus quaestionibus de angelis disputat, id solum retinendum est, angelos qui gloriam consecuti sunt non fuisse ad eam efficaciter electos ante, sed post praevisum modum suum agendi, sicut neque quisquam antecedenter ad suum modum agendi exclusus erat a gloria [6]. Quae ad praedestinationem hominum spectant, paulo accuratius examinanda sunt.

Dicit Suarez [7], creaturas rationales indigere specialibus auxiliis et supernaturali quadam providentia qua finem ad quem ordinati sunt assequi possint. Haec providentia, quando hominem cum effectu ad finem illum ducit, dicitur praedestinatio. Est igitur praedestinatio ex parte obiecti pars providentiae et, sicut haec, etiam illa in Deo includit tam actum intellectus quam actum voluntatis. Verius autem videtur non esse actum intellectus et voluntatis, prout versantur circa finem; neque enim est scientia beatitudinis dandae neque est voluntas efficax dandi illam, licet haec supponatur praedestinationi. Praedestinatio est potius ratio practica qua Deus ordinat aliquos ad consecutionem gloriae, et versatur circa media quibus aliquis ad gloriam pervenit. Supponit autem voluntatem dandi gloriam. Prout haec voluntas est absoluta, nulla hominum merita supponens, aut condicionata tantum, si homo gloriam meretur, praedestinatio dicitur fieri ante vel post praevisa merita. Quid igitur Suarez docet?

Ingrediens quaestionem de causa praedestinationis ait [8], quaestionem hanc difficillimam esse et caute procedendum esse et modeste loquendum, subiciendo intellectum in obsequium fidei. Ideo cavendum esse, ne quid dicatur quod divina bonitate videatur indignum, et ideo etiam ita satisfaciendum est gratiae, ut non destruatur libertas, et ita tuenda est libertas, ut gratia semper praeferatur, et ita est circa aliquos extollenda gratia, ut aliis non denegetur nec illis ostendatur

---

[6] 679.
[7] 651s.
[8] 674.

impossibilis via salutis. Etiam hoc ostendendum esse, omnes etiam reprobos posse, quantum est de se, salvari, mereri et demereri, implere et transgredi mandata quae omnibus sunt imposita. Unde sicut nullus salvatur nisi per gratiam Christi et Dei et sua merita, si capax est illorum, ita etiam nullus condemnatur nisi propter sua peccata.

In prima quaestione de praedestinatione hominum (Q. 3) [9] quaerit, an ante praevisum originale peccatum Deus habuerit efficacem voluntatem admittendi quosdam homines ad gloriam et non admittendi alios. Respondet quatuor propositionibus.

Prima propositio. Ante praevisum originale peccatum Deus universali voluntate decrevit omnes homines, nullo excepto, ordinare ad gloriam per sufficientia media ad illam consequendam. Hanc propositionem dicit negari non posse et oppositum censet esse erroneum [10].

Secunda propositio. Electio omnium hominum salvandorum non fuit facta ante praevisionem originalis peccati [11].

Hanc sequuntur multi Thomistae coacti duobus principiis. Primum est, quod Christi merita sint causa nostrae electionis; secundum, quod Christus fuit praedestinatus post originale peccatum praevisum, ex quo sequitur, quod electio hominum facta est etiam post originale peccatum praevisum. Ex quibus primum est verum, secundum vero minus probabile. Consequentia etiam ab aliquibus negatur.

Tertia propositio. Ante praevisum originale peccatum Deus non habuit absolutam voluntatem excludendi vel non admittendi aliquos homines ad gloriam [12].

Nam si Deus aliquem ante praevisum eius peccatum vellet numquam esse beatum, omnino deordinasset eum a consecutione beatitudinis; ergo non daret illi sufficientia media ad eam consequendam, quod falsum esse patet. Item Deus desereret tales homines, antequam desereretur ab illis, quod est contra Conc. Trid. sess. 6 cap. 11. Et hoc patet, quia summa desertio Dei est excludere hominem a beatitudine. Item oppositum est crudelissimum. Cur enim Deus gratis et sine causa vellet hominem perpetuo perire, quem ipse condiderat, ut esset particeps suae bonitatis? Cur etiam odio haberet creaturam, in qua nihil videbat, quod ipse non fecerit? Summa enim est ira et summum odium Dei aliquem hominem a se dividere, quae quidem non consonant divinae bonitati. Item ex tali voluntate haberet primam

---

[9] 689.
[10] 691.
[11] 693.
[12] 696.

originem talium hominum perditio, sicut ex electione habet originem hominum salus; nam voluntati eius quis resistit? Sed consequens est contra illud Os 13, 9: perditio tua ex te. Item talis volitio non esset misericordiae actus, quia non sublevaret miseriam, sed potius esset principium totius miseriae. Nec esset iustitiae, quia non est peccatum quod puniat. Nec est providentiae, quia non est de ratione providentiae, immo contra illam, nobilissimam creaturam excludere a consecutione finis sui sine aliqua causa ex parte eius [13].

Quarta propositio. Ante praevisum originale peccatum voluit Deus permittere hominem peccare et averti a suo fine [14].

His de modo agendi Dei cum homine ante praevisum originale peccatum constitutis transit Suarez ad considerandum, quomodo se habuerit Deus erga hominem lapsum. Praeviso originali peccato, ait [15], Deus habuit sufficientem materiam ex parte hominum ad excludendum illos iustissime a regno Dei, nullum illis praebendo auxilium vel remedium. Hoc patet ex illo, quia omnes homines per illud peccatum erant constituti inimici Dei. Item de facto. Qui cum solo peccato originali decessit iustissime excluditur a regno. Secundo certum est Deum non habuisse efficacem voluntatem excludendi vel admittendi homines *omnes* lapsos ad regnum. Est de fide, quia nec omnes de facto admittuntur nec excluduntur omnes; voluntas autem Dei efficax infallibiliter haberet suum effectum. Tertio dicit Deum habuisse voluntatem universalem circa homines omnes ex Adam nascituros per seminalem propagationem, dando illis sufficientia media contra peccatum et auxilia ad consequendam aeternam salutem ad quam omnes illos ordinavit sufficienter. Haec conclusio, addit [16], est adeo mihi certa, ut censeam negari non posse sine praeiudicio fidei et magna iniuria redemptionis Christi et imprimis est communis sententia Sanctorum in id 1 Tim 2, 4: *vult omnes homines salvos fieri*. Ex Sanctis affert Ambrosium, Hieronymum, Chrysostomum, Damascenum, (Pseudo-) Augustinum (i. e. Prosperum in Responsione ad articulos sibi falso impositos). Locus Pauli 1 Tim 2, 4 intelligendus est de voluntate antecedente respectu omnium hominum. Haec autem voluntas antecedens consistit in hoc, quod Deus vult dare omnia auxilia sufficientia ad salutem. Nam si haec non daret, non possent homines salvari et consequenter eorum salus non staret per illos, sed per Deum

[13] 696s.
[14] 698.
[15] 700.
[16] 701.

ipsum. Ergo nullo modo vellet eam Deus. Idem colligitur ex Rom 10, ubi Paulus intendit ex professo probare gratiam Dei, quantum est ex se, se extendere ad omnes homines, ut patet ex Rom 9,24; 10,12.11. Et hoc ipsum docent parabolae evangelii Lc 8,4ss de seminante in omni genere terrae et 14,16-24 de invitatis ad coenam, et Mt 21, 33-46 de invitatis ad vineam. Et ideo Sancti comparant gratiam Dei soli qui, quantum est de se, illuminat omnes et fonti qui omni haurienti aquam tribuit. Denique praeviso originali peccato, voluit Deus dare Christum in redemptionem omnium hominum. Tunc enim ordinavit eum in ratione redemptoris, licet iam praeordinasset illum ad esse. Sed Christus est datus in redemptionem omnium, nullo dempto. Nam licet non omnes cum effectu consequantur salutem, tamen ipse de se pro omnibus oblatus est, iuxta illud 1 Io 2, 2: *ipse est propitiatio pro peccatis nostris,* et 2 Cor 5,19: *erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi,* quod optime prosequitur Paulus Rom 5, 15-19 comparans gratiam Christi peccato Adae et ostendens, quod iustitia Christi gratior fuit Deo, quam fuerit illi ingrata culpa Adae et sicut Adam fuit principium perditionis ita Christus principium reconciliationis. Nam sicut delictum Adae in omnes diffunditur ita et gratia Christi, quantum est ex parte sua, in omnes sese extenderet. Ergo propter Christum data sunt omnibus sufficientia remedia contra peccatum. Patet consequentia: in tantum est Christus redemptor omnium hominum, in quantum dat illis sufficientia remedia contra peccatum. Unde si aliquibus non daret illa remedia, non posset vere dici eorum redemptor nec quoad efficaciam nec quoad sufficientiam. Media autem esse sufficientia Suarez sic intellegit, ut dent veram potentiam ad agendum, quae possit etiam transire in actum, nullo alio medio addito.

Examinaturus deinde [17] quaestionem, utrum electio hominum efficax ad salutem facta sit ante vel post praevisa eorum merita, Suarez censet sententiam secundum quam facta est post praevisa merita esse probabilem. Secundum hanc sententiam, dicendum est Deum in sua aeternitate, ex mera liberalitate absque operum praevisione, universaliter statuisse ordinare omnes homines ad gloriam per media et auxilia gratiae sufficientia, nullum tamen in particulari efficaciter elegisse in illo signo, sed nostro modo intellegendi exspectasse, ut videret quomodo homines cooperarentur gratiae. Vidit autem alios recte cooperantes usque ad mortem, alios vero non cooperantes, et ideo illos elegit et alios non. Nec sequitur in hac opinione, quod salus nostra habeat

---

[17] 729.

initium ex nobis vel quod nobis simpliciter sit tribuenda, sed utrumque est referendum in gratiam Dei.

Haec opinio sic exposita, ait [18], censetur etiam a doctis viris nostri temporis probabilis et omnino carens temeritate. Nam sufficienter explicat Concilia et Scripturas et non consentit ullo modo errori Pelagii. Nam extollit gratiam, dum inquit Deum esse paratum omnibus auxiliari et quod ab hoc auxilio procedit omne bonum. Tuetur libertatem, in quantum dicit in libertate et potestate nostra esse consentire vel repugnare gratiae, sicut dixit Conc. Trid. Unde sicut est certum, quod Deus iustificat quem videt bene uti sua gratia auxiliante et se disponere, ita, inquit haec sententia, quod Deus simili ratione elegit aliquem. Cui favet illud 2 Petr 1,10: *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* etc. Ubi significat vocationis et electionis efficaciam etiam esse in libertate hominis. Quod etiam Lc 8,5ss in parabola significatur, ubi seminans in terra seminat, quae fructum protulit secundum dispositionem quam habebat; sic etiam Deus gratiam suam et vocationem in omnibus seminat, et unusquisque fructificat secundum propriam cooperationem.

Hanc sententiam sequi dicit [19] graves auctores, inter quos enumerat Alensem, Henricum, Carthusianum, Bonaventuram, Albertum Pighium, Osorium, Soto, Catharinum a parte, Gabrielem. Favent huic sententiae Sancti saepissime dicentes, quod praescientia meritorum est ratio divinae electionis. Ita Dionysius, Irenaeus, Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, Theodoretus, Sedulius, Theophylactus, Oecumenius. Prosper refert Patres et episcopos illius temporis scandalizatos fuisse ab Augustino, quia docebat sententiam repugnantem communi sententiae antiquorum.

Etiam variae rationes pro hac sententia afferri possunt [20]. Deus non dat glorium nisi per opera (Mt 25, 34ss: 2 Cor 5,10; 2 Tim 2,5); ergo nec ab aeterno voluit dare nisi per illa opera praevisa. Confirmatur ex illo Rom 8,28: *Diligentibus Deum, iis qui secundum propositum* suae voluntatis *vocati sunt sancti,* et infra (8,29): *Quos praedestinavit conformes fieri* Filio suo, per opera, ut exponit Chrysostomus et alii. Praeterea electio non tantum supponit homines eligendos, sed etiam supponit ex parte eorum aliquam intrinsecam qualitatem, propter quam isti illis praeeligantur; ergo supponit praevisionem hominum. Antecedens patet, quia alias electio non esset rationabilis, quia in illa non servaretur iustitia contra illud Ps 24, 10:

---

[18] 739s.
[19] 740.
[20] 729s.

Universae viae Domini, misericordia et veritas. Tandem Deus dat omnibus sufficientem virtutem, ut se disponant ad gloriam consequendam; igitur rationabilius est, ut illos eligat secundum diversa opera iuxta id Mt 25, 15: quod distribuit talenta i. e. dona gratiae secundum propriam virtutem, i. e. secundum propriam dispositionem. Accedit, quod neque in angelis modus contrarius electionis habetur; ergo neque in hominibus lapsis.

Etsi Suarez huic sententiae probabilitatem non negat, tamen asserit [21] eam in duobus sibi non placere, primo, quia eodem modo loquitur de electione ad gloriam et de praedestinatione, et utriusque ponit causam ex parte nostra, sc. cooperationem liberi arbitrii, quod tamen falsum est (ex Q. 2); secundum est, quia dicit nullum fuisse electum ante praevisionem operum, contra quod statuimus conclusionem: Deus ante praevisionem omnium operum efficaci voluntate elegit multos homines ad gloriam, cuius voluntatis nulla potest dari causa ex parte hominum, sed tantum ex parte Dei [22]. Notandum est Suarez solum dicere Deum elegisse multos, non omnes salvandos. Cur ita loquatur, ex iis quae paulo post dicenda sunt apparebit. Hanc sententiam dicit [23] esse S. Thomae, Maioris et aliorum excepto Soto et aliis supra dictis —Scotus dubius manet— Durandi, Decani (Ruardi Tapper) et saepe Augustini. Fuit haec sententia recepta tempore Augustini a Patribus illius temporis, licet in principio illi contradicerent. Eandem insinuat Gregorius, Bernardus, Anselmus, Prosper et Hilarius Arelatensis. Colligitur ex Rom 9. Facit etiam illud Eph 1, 4.5.11; 2, 10; 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5; Io 15, 16.

Sed addit [24]: Fateor tamen multa loca ex his posse explicari de divino beneplacito et voluntate, quatenus comprehendit omnino bona supernaturalia: gloriam, gratiam, vocationem etc. Nam propositi et voluntatis dandi omnia ista, nulla potest dari causa ex parte nostra, ut patet ex dictis supra Q. 2, et hoc Dei propositum refertur simpliciter in divinam gratiam et quantum ad hoc assimilatur iustificatio vel vocatio creationi; nam sicut haec est ex nihilo, ita illa est ex nullo merito. Hoc etiam modo dicimus bona opera esse praeparata a divina voluntate, non quia necessario sint absoluta Dei voluntate praedefinita, sed quia praeparavit fidem et gratiam, ut illa cognoscere et operari possemus. Et ad hunc modum possunt varia loca intelligi et talis expositio aliquando necessario admittenda est, aliquando videtur

---

[21] 742
[22] 742.
[23] 742.
[24] 743s.

non habere locum, specialiter ubi Scriptura loquitur cum aliquibus efficaciter electis, item aliis tantum ex beneplacito Dei. Discussis variis textibus pergit [25]: Ratione a priori non potest demonstrari Deum habuisse talem modum electionis; tamen ostenditur, quod potuerit habere illum absque praeiudicio vel suae iustitiae et gratiae vel nostrae libertatis... Secundo ostenditur hunc modum electionis fuisse necessarium et convenientissimum in natura lapsa. Nam natura lapsa mansit fragilis ad peccandum, difficilis ad bonum. Si ergo homines lapsi relinquerentur communi providentiae nec Deus aliquos specialiter eligeret, posset contingere, ut nullus salvaretur; nam communibus auxiliis non potest homo lapsus diu sine peccato manere. Vel etiam dato, quod aliquis salvaretur, illi essent pauci. Tam ad extensionem divitiarum Christi quam perfectionem et gloriam totius Ecclesiae et hominum necessarium fuit multos praeeligere, qui necessario consequerentur infallibiliter diversos gradus sanctitatis iuxta Dei beneplacitum; et praecipue hoc fuit necessarium in illis qui habituri erant in Ecclesia praestantissima munera, ut apostoli, doctores etc., de quibus improbabile est negare illos fuisse praeelectos. Allatis variis aliis rationibus concludit [26]: Quae omnia probant tantum esse aliquos praeelectos ante praevisionem operum, qui infallibiliter salvantur. An vero omnes qui salvantur sint hoc modo praeelecti vel in aliquibus saltem verificetur modus electionis quem citata opinio (praedestinationis post praevisa merita) ponebat, pendet ex dicendis Q. 6.

Quaestio 6. An praeviso originali peccato ante praevisionem operum habuerit Deus absolutam voluntatem non admittendi omnes homines quos non elegit, etiam ante praevisionem operum [27].

Prima propositio. Deus praeviso originali peccato ante praevisionem aliorum operum, non habuit voluntatem absolutam excludendi a regno omnes non-electos [28].

Secunda propositio. Ante praevisionem operum voluit permittere Deus omnes non-electos deficere a suo fine ultimo [29].

Tertia propositio. Deus non habuit absolutam voluntatem excludendi aliquos a regno, donec praevideat illos morituros in peccato [30].

Questio 7. An omnes illi qui non sunt praeelecti ante praevisionem operum cum effectu damnentur [31].

---

25 745.
26 749.
27 761.
28 764.
29 770.
30 772.
31 776.

Admissis tribus propositionibus de non-electis, Suarez dicit [32] difficillimam quaestionem oriri. Videri enim sequi aliquos homines ex iis qui non sunt praeelecti ante praevisionem operum etiam cum effectu salvari. Cum enim habeant sufficientia media, cur non aliqui eorum cooperabuntur gratiae et salvabuntur? Patet hanc difficultatem non oriri praecise ex eo, quod aliqui, sive pauci sive multi, ante praevisionem operum suorum ad gloriam eliguntur. Si Deus non crearet nisi illos sic electos, nulla haberetur difficultas; in illo casu Deus hominum omnium salutem non solum vellet serio, sed etiam absolute. Sed si Deus aliquos ante praevisa eorum opera eligit et numerum salvandorum ad eos restringit et tamen etiam alios creat, relate ad hos ultimos non potest habere voluntatem seriam ut etiam hi salutem consequantur neque in iis potest haberi potentia veri nominis, ut ad salutem perveniant. Qui igitur non vult negare aut minuere voluntatem Dei salvificam universalem dicere debet aut in ordine salutis in quo non omnes omnino salvabuntur non haberi electionem ad gloriam ante praevisionem operum, aut si habetur, non tamen omnes salvandos sic eligi. Suarez hanc secundam viam iniit secutus sententiam Ambrosii Catharini, etsi cum aliquibus correctionibus.

Catharinus duplicem classem salvandorum distinguit, praedestinatorum et non praedestinatorum, vocans praedestinatos solum eos qui efficaciter electi sunt ante praevisionem operum; sed etiam ii qui non sic electi sunt possunt salvari. Hunc modum loquendi Suarez non admittit, admittit tamen id quod Catharinus docet. Certissimum est, ait [33], quod omnes qui salvantur sunt electi et dilecti a Deo. Non est autem certum, quod ista electio supponat praevisionem operum, praecipue in omnibus hominibus. Sed non est simpliciter necessarium, quod Deus prius velit hunc glorificari quam videat eum cooperantem suae gratiae. Praeterea certum est omnes qui salvantur esse praedestinatos. Dato, quod aliqui salvantur non praeelecti ante praevisionem operum, illi erunt praedestinati, quia non est de ratione praedestinationis, quod supponatur illa electio ad gloriam efficax ante omnem effectum praedestinationis.

Correpto modo loquendi Catharini, eius sententia est in eo, quod ex illis non praeelectis ante praevisionem operum multi salvantur. Quae sententia non est nova nec singularis. Nam illam asseruerunt omnes supra dicti qui dicebant, quod electio non sit sine ordine ad praescientiam nostrae cooperationis, et Catharinus tantum differt ab

[32] 776s.
[33] 799.

iis, quia limitat eorum sententiam; nam quod illi de omnibus dicunt, dicit ille in quibusdam verificari. Et eodem modo limitat contrariam opinionem dicentem omnes salvandos esse praeelectos ante praevisionem operum, quod ipse ait verificari in aliquibus, non tamen esse necessarium in omnibus. Et ita ipse procedit quasi media via et consequenter tenetur assignare duos modos electionis in homnibus, alium ante praevisionem, alium ex praevisione operum, et duos esse modos praedestinationis, alium procedentem ex efficaci electione ad gloriam ante praevisionem operum, alium sine illa; et in hoc visa est nova sententia Catharini; sed illam prius docuit Gabriel in 1 dist. 41 et Ocham ibid [34].

Omnes igitur salvandi sunt electi et praedestinati, non tamen eodem modo. Nec id dicit Scriptura. Quando Scriptura loquitur de omnibus salvandis et vocat illos electos, loquitur de electione efficaci ad gratiam et gloriam, sive haec antecedat sive subsequatur praevisionem operum. Et haec simpliciter est tribuenda voluntati divinae, quia ab illa procedit principaliter. Et potest etiam dici simpliciter gratia facta, quia licet electio ad gloriam possit forte cadere sub merito, non tamen electio ad primam gratiam, et utrumque includit electio perfecta. Et ipsamet electio ad gloriam potest dici gratia facta in radice, sicut gratia dicitur vita aeterna. Et per haec intelliguntur facile omnia loca Scripturae quae in hac materia adduci solent sine praeiudicio huius sententiae. Favent huic opinioni loca Scripturae quae pro sententia praedestinationem fieri post praevisa merita afferri solent, praecipue verba D. Petri (2 Petr 1, 18): *Stagite, ut per bona opera;* 2 Tim 2, 21: *si quis emundaverit se ab his,* et 1 Petr 1, 2: *secundum praescientiam Dei Patris.* Favent etiam multi Sancti qui id videntur docere (citatur Q. 5). Praeterea habet haec opinio eam rationem: omnes qui non sunt praeelecti illo modo habent tamen auxilia necessaria ad salutem; ergo possunt cum illis solis salvari; ergo salvabantur aliqui cum effectu. Putat Suarez posse concludi aliquos posse salvari cum his auxilis communibus gratiae et illam specialem providentiam circa praeelectos quidem necessariam esse, ut infallibiliter dirigantur in finem, non vero, ut habeant sufficientia media ad salutem [35].

Unde etiam infertur, quod in sola divina electione qua illi eliguntur ante praevisionem operum, etiam Deo non potuit esse infallibile, quod omnes alii condemnabuntur. Patet, quia non erat impossibilis illis consecutio gloriae, etiam moraliter; ergo contingens est, quod illa

---

[34] 780.
[35] 782s.

potentia in aliquibus saltem reducatur in actum; ergo cum id Deus non impediat, non potest esse in voluntate eius infallibile, quod non fiat [36].

An vero de facto aliqui salventur necne, nolo absolute definire, quia ex una parte rationes urgent, aliunde obstat multorum opinio, et in re gravi nolo me opponere torrenti Theologorum [37].

Dico tamen primo, quod qui dixerit aliquos illorum salvari nihil improbabile dicit nec dissonans rationi nec Sanctis nec Scripturae et multo probabilius loquitur quam Henricus et alii qui tuentur praedestinationem non fieri nisi post praevisionem operum.

Dico secundo, quod qui dixerit non salvari aliquem ex illis non-praeelectis ante praevisionem operum, ut probabiliter procedat, debet concurrere ad praescientiam et revelationem Dei et dicere, quod Deus praescivit, nullum illorum esse salvandum. Quod si quaeratur, cur Deus id praesciverit, dicere debet, quia ita erat futurum [38].

Ex dictis sequitur dicendum esse, Suarez, cum primum in lectionibus suis *de Deo uno* tractaret quaestionem de praedestinatione, iudicasse systema praedestinationis post praevisa merita esse quidem probabile et inclinasse in hoc, ut hanc sententiam cum alia, secundum quam electio ad gloriam fit ante praevisionem operum hominum coniungeret, sed motum auctoritate Theologorum aliter sentientium id facere noluisse. Principalis autem pars doctrinae eius de praedestinatione in omni casu erat electio multorum saltem ante praevisionem eorum operum.

Cum distinguat Suarez inter electionem ad gloriam et praedestinationem consequenter affirmat, etiamsi diceretur nullum eligi ad gloriam nisi post praevisionem eius operum, tamen dicendum esse praedestinationis eorum nullam dari causam ex parte eorum, quia non datur causa vocationis et auxilii praevenientis; daretur causa electionis eorum ad gloriam, sed non praedestinationis eorum [39].

Voluntas autem Dei qua absolute vult aliquem excludere a regno semper habet causam ex parte illius reprobi et sic tota reprobatio ultimo referenda est in reprobum et non in Deum; nam volitio efficax Dei excludendi aliquem a regno est causa totius reprobationis, illius autem est causa ex parte reprobi, ergo et totius reprobationis [40].

JUAN RABENECK, S. I.

[36] 787.
[37] 788.
[38] 788.
[39] 797.
[40] 801.

La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático

Con este mismo título publicamos hace años en la Revista «Estudios Eclesiásticos» [1] un pequeño estudio, inserto más tarde en nuestros *Estudios Teológicos* [2], en el que nos ocupamos de exponer, en sus elementos dogmático-teológicos sustanciales, la solución dada por Suárez al grave y siempre actual problema de la evolución del dogma dentro de la Iglesia Católica. Al unir la solución propuesta con el nombre de Suárez, no lo hicimos porque creyéramos que tal solución fuera original, ni menos exclusiva, del mismo Suárez —como luego veremos era, al menos en aquellos elementos sustanciales, la de todos los teólogos anteriores a Suárez, con excepción tan sólo de Molina, y la de la mayor parte de los posteriores hasta época reciente—, sino porque en ésta, como en otras muchas cuestiones teológicas, el Doctor Eximio ha venido a ser el *portavoz de toda la teología moderna,* que decía Bossuet y recuerda Grabmann [3], y porque los disconformes con esa solución en torno de aquel mismo nombre suelen concentrar sus ataques.

A la vez tratamos de defender a Suárez de la acusación, que por no pocos se le hacía, de haber afirmado o supuesto, en el razonamiento de dicha solución, algo inadmisible y aun contradictorio con su misma tesis, a saber: la existencia de nuevas revelaciones en la Iglesia de Dios. Se conoce que esta defensa no logró convencer a todos, ya que recientemente se ha vuelto a reproducir la acusación [4]. Veremos si ahora logramos mejor fortuna. Y no porque la defensa de Suárez tenga mayor importancia o transcendencia teológica —al fin y

[1] Vol. 22 (1948) pp. 151-165.
[2] Publicaciones de la Sociedad Internacional Francisco Suárez, Oña 1953.
[3] *Historia de la Teología Católica,* Madrid 1940, p. 22.
[4] J. Alfaro, S. J., *El progreso dogmático en Suárez: Analecta Gregoriana,* vol. LXVIII, pp. 95-122.

al cabo, *quandoque bonus dormitat Homerus*—, sino porque aclarar este extremo tal vez contribuya al mejor esclarecimiento de todo el problema de la evolución del dogma.

Este problema, uno de los más graves y de mayor transcendencia para toda la teología, surge, como es sabido, del contraste entre un hecho histórico y un principio dogmático.

Hecho histórico: comparando las modernas profesiones de fe, las definiciones de Concilios y de Papas acumuladas durante estos veinte siglos, con los símbolos y definiciones, y aun catequesis y demás documentos doctrinales de los primeros siglos de la Iglesia, y no digamos de los tiempos apostólicos, se advierte una evolución, un progreso doctrinal, un aumento de fórmulas y de verdades, definidas por el Magisterio eclesiástico e impuestas a la creencia de todos los fieles, tan crecido como variado. El hecho es tan patente que no necesita demostración especial.

Principio dogmático: lo formula así el Concilio Vaticano: «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent» [5]. Es decir: que la misión del Magisterio

---

[5] DENZINGER-BANNWART, n. 1836.—Adviértase desde luego que el Vaticano, expresa y directamente, sólo habla de la *doctrina* o del *depósito* de verdades, es decir, de la llamada *revelación objetiva,* en la que no admite *doctrinam novam,* y a cuya custodia y explicación limita la *prometida asistencia* del Espíritu Santo; pero nada dice de una, no *prometida,* pero tal vez posible, revelación o testificación divina, no portadora de doctrina nueva, sino simplemente continuadora o confirmativa de la misma doctrina primitiva, contenida ya en el depósito apostólico. A esto mismo se limitan sustancialmente las expresiones de la tradición y de los teólogos.

Algunos de éstos, con todo, parecen sobreentender que tampoco se da esta revelación divina, simplemente confirmativa de la verdad ya contenida en el depósito de la fe. Otros, en cambio, todos los que sostienen que los milagros, al menos en parte y en la actual providencia, son signos atestativos divinos, confirmativos de la verdad religiosa, según aquello de S. Marcos (16, 20): «Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis»; y lo de los Actos Apostólicos (14, 3): «Domino testimonium perhibente verbo gratiae suae dante signa» (Cf. *Estudios Teológicos,* p. 18, nota 16), habrán de admitir que se dan efectivamente tales atestaciones o revelaciones. Y esto mismo vienen a decir los que, con Lugo y Franzelin, en la cuestión del análisis de la fe, afirman que la revelación divina y católica se prolonga y propone, por medio de los milagros y demás motivos de credibilidad, a los hombres de todos los siglos. No es nuestro intento entrar aquí en esta cuestión; pero tal vez sería de interés su estudio para fijar, a la vez, con más precisión el valor y alcance de ciertas revelaciones admitidas de algún modo oficial por la Iglesia, y que no parece puedan llamarse simplemente privadas, sino dirigidas desde un principio a la Iglesia universal,

eclesiástico y la asistencia del Espíritu Santo, que le está prometida para su ejercicio infalible de custodia y explicación del depósito de la fe, quedan limitados al conjunto de verdades reveladas trasmitido por los Apóstoles, sin que pueda enseñar doctrina alguna nueva no contenida en aquel depósito.

Esto mismo es lo que ha venido repitiendo toda la tradición patrística y teológica, al señalar como fuente de toda verdad religiosa católica la revelación divina cerrada en los Apóstoles; al rechazar como ilegítima toda novedad extraña al contenido de ese depósito; al invocar siempre como regla de su fe la enseñanza apostólica. Pero ¿cómo se compagina esta negación de novedad con aquella novedad progresiva que nos ofrece la historia?

* * *

Dejadas aparte las respuestas heterodoxas, tres soluciones se han formulado por los teólogos católicos.

Primera solución.—Primera, no en el tiempo, como en seguida diremos, sino simplemente en el orden de nuestra exposición. La aplicó el primero Molina, y aun cuando en un principio se encontró con la repulsa de todas las escuelas católicas [6], más tarde, especialmente a partir de las discusiones promovidas en torno a la condenación del Jansenismo [7], ha logrado el favor de una buena parte de los teólogos.

Esta solución distingue, en el conjunto de las mismas verdades religiosas definidas por el Magisterio, dos compartimientos o clases esencialmente distintas: la una de verdades reveladas y creíbles con fe divina; la otra de verdades, aunque conexas lógicamente con las anteriores, ni reveladas por Dios, ni creíbles con fe divina, sino con otra especie de asentimiento, que generalmente se llama de *fe ecle-*

---

por ejemplo, las de Santa Margarita de Alacoque sobre el culto al Sagrado Corazón de Jesús; o los milagros de Lourdes, interpretados universalmente como signos divinos, testificativos de la verdad religiosa católica.

[6] Suárez, siempre tan ecuánime, recibe la innovación de Molina con un *mirandum est!* Lugo la dice opuesta a lo que enseñan *omnium praxis et usus.* Los dominicos Navarrete y González de Albelda afirman que *multa falsa continet, quae pro nunc nollumus censura notare,* y que se aparta del *omnium consensu doctorum.* El también dominico Pablo Nazario la llama *error Molinae.* Parecida es la reacción de todas las otras escuelas. Cf. *Estudios Teológicos,* pp. 47-50.

[7] El nombre mismo de *fe eclesiástica* data de esta época. Cf. *Est. Teol.,* pp. 25 ss.

siástica. En las primeras no admite evolución o progreso alguno que no sea puramente subjetivo. En las segundas, en cambio, admite el progreso objetivo indefinido.

Aun dando por supuesto que esta solución pueda explicar satisfactoriamente, lo que no creemos, el progreso doctrinal en la Iglesia Católica, tal cual nos lo presenta la historia, al que no parece satisfacer es al principio dogmático antes citado, en el legítimo sentido y alcance que le ha venido dando la tradición. En realidad, lo que hace es admitir este principio para una parte —la menor— de la verdad religiosa, y negarlo para otra parte —la mayor— de la misma [8]. Ni la tradición ni el Concilio hacen tal distinción en la aplicación del principio, sino que lo formulan en términos generales, como aplicable a todo el conjunto o depósito de la verdad religiosa católica, aun a la sólo virtualmente revelada, al mismo que se extiende la asistencia prometida del Espíritu Santo. Y que ésta se extienda a toda verdad religiosa, formal o virtualmente revelada, ningún teólogo lo niega.

Por otra parte, los partidarios de esta solución se enfrentan con la gravísima dificultad de haberse quedado sin criterio ni regla alguna auténtica, para poder aplicar a las verdades concretas definidas por el Magisterio su pretendida distinción, que éste no hace, quedando aquélla al arbitrio de cada teólogo. Por donde no podremos saber con certeza qué es lo que hemos de creer con fe divina, sin que valga ya acudir al consentimiento de los teólogos; pues, aparte de otras dificultades, y aun dando por supuesto que éste se produjera en algún caso o momento, nunca sería mayor ni más manifiesto que el que se produjo al aparecer la innovación de Molina, y cuyo valor dichos partidarios de esta solución se niegan a reconocer.

Segunda solución.—La expuesta y defendida por Marín-Sola, en su conocida obra *La Evolución Homogénea del Dogma,* y aceptada por los teólogos que le siguen, algunos bastante significados.

Esta solución admite en toda su legítima integridad el principio dogmático tradicional formulado por el Vaticano, y afirma, igualmente, que toda verdad definida por el Magisterio eclesiástico está atestada por Dios y es creíble con fe divina; y ello en virtud de la misma revelación contenida ya en el depósito apostólico, bien for-

[8] Como la primera parte viene a coincidir con lo que hoy se dice el *dato revelado,* y la otra parte con las consecuencias lógicas derivadas de ese dato, y como las consecuencias son siempre más numerosas que los principios de que derivan, de ahí que digamos que esta segunda parte es mayor.

malmente, bien por conexión *metafísico-inclusiva* en el primitivo dato revelado, ya que esta conexión metafísico-inclusiva hace que, quien afirma el dato o principio, afirme también la conclusión así derivada.

Esta solución sería ideal por sus sencillez —¡lástima que no siempre lo más sencillo sea lo más verdadero!— si no fuera por la base de que se ve obligada a partir, de que, al afirmar una verdad o principio, afirmamos todas sus derivaciones o consecuencias, siquiera sean éstas de necesidad metafísica.

Choca esto tanto contra la índole íntima del conocer y del lenguaje humanos, a los que se acomoda Dios al comunicarse con los hombres, y aun con el sentido común, que difícilmente logrará imponerse esta teoría. Es verdad que nuestros conceptos y lenguajes son objetivos y significan la realidad de las cosas; pero por lo mismo que esos nuestros conceptos y lenguaje no son comprensivos o no conocen ni expresan toda esa realidad, sino abstracciones tan sólo o formalidades de la misma, de ahí que tampoco expresen otras formalidades o virtualidades, conceptualmente distintas y aun acaso ignoradas.

Tiene, además, esta solución otro grave defecto, cual es el de excluir del ámbito del Magisterio eclesiástico toda verdad religiosa derivada de los principios revelados por conexión o consecuencia meramente física o moral. Nos parece estar esto disconforme con lo que nos enseña la historia del progreso dogmático, que no pocas veces se realiza por derivaciones o razonamientos de necesidad simplemente moral o física [9].

---

[9] Decíamos en *Est. Teol.*, p. 85: «La historia de los dogmas nos dice, por otra parte, que muchas veces la Iglesia ha invocado, para su definición, argumentos o raciocinios de necesidad puramente física o moral. El artificio a que acude Marín-Sola, para convertir esa necesidad en metafísica, nos parece carecer de fundamento serio en la misma historia de los dogmas. Cuando los teólogos, por ejemplo, argüían de la Maternidad divina de María, dato revelado, a su Concepción Inmaculada, el argumento se fundaba en una razón de decencia y necesidad moral, no de inclusión metafísica, que no existía; y la misma dignidad o carencia de indignidad de María, concepto a que acude Marín-Sola (*La evol. Hom. del Dogma*, pp. 211-216), era otra consecuencia moral del mismo dato revelado de su Maternidad divina. Prescindimos aquí de si la Inmaculada Concepción estaba, por otra parte, formalmente revelada en el *gratia plena* del Evangelio. Por todo ello, opinamos que la sentencia de Suárez es la verdadera; que la continencia físico-conexiva o moral-conexiva es verdadera virtualidad teológica; y, por lo mismo, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende también a *connexa cum revelatis*, aun cuando sólo sea con conexión física o moral».

En toda esta cuestión de lo formal y lo virtual en teología, Marín-Sola no logra captar, como muy bien lo expone J. Alfaro (lug. cit.), el pensamiento de Suárez, y de ahí, en parte, la especie de obsesión que demuestra contra el mismo, cuyo valer teológico, no obstante, sabe justipreciar en toda su obra *La Evol. Hom. del Dogma.*

No creemos oportuno detenernos más en la exposición y crítica, sumariamente indicada, de las soluciones anteriores, ya que de ello nos hemos ocupado más extensamente en otro lugar [10], y recordarlas aquí ha sido tan sólo a modo de introducción, para pasar a la solución tercera, que es la de Suárez y que es la que ahora nos interesa para llegar al pensamiento de éste.

* * *

Solución tercera.—Esta solución tercera, que llamamos también tradicional, porque es la que de hecho encontramos recibida y dominante en toda la teología anterior a Molina, puede sintetizarse en dos afirmaciones dogmáticas y una que diremos teológica.

1.ª afirmación dogmática: en el conjunto o depósito de verdades religiosas, trasmitido por los Apóstoles, se cuenta una verdad que, más bien que dato revelado particular o concreto, es una revelación divina de orden fundamental y trascendente, que en cierto modo abarca todas las demás, y que es, por añadidura, una institución viviente y actuante a través de los siglos: el Magisterio de la Iglesia, del cual ha manifestado o testificado el mismo Dios que todas sus definiciones, propiamente dichas o *ex cathedra,* serán infalibles o verdaderas por la asistencia que le promete de su Espíritu Santo.

2.ª afirmación dogmática: ese Magisterio infalible de la Iglesia, o la verdad de sus definiciones testificada por Dios, se extiende y se limita a la vez a todo el campo del dato revelado formalmente por el mismo Dios, y a todo lo virtualmente contenido en ese dato —*connexa cum revelatis*—, velando la misma asistencia prometida del Espíritu Santo para que dicho Magisterio definitorio no se salga nunca de este su propio campo.

3.ª afirmación, que no llamaremos dogmática por la actual división de opiniones entre los teólogos, pero que la teología tradicional sostenía con la misma unanimidad y decisión que las dos afirmaciones anteriores: luego la verdad de todas y cada una de las definiciones del Magisterio, o lo que es igual la verdad del contenido de todas y cada una de las mismas, sea que éstas versen sobre el dato formal-

---

[10] *Est. Teol.* Cf. también las publicaciones posteriores: *El sentir de la Iglesia en la definición de los dos dogmas marianos, Concepción Inmaculada y Asunción corpórea a los Cielos:* Miscelánea Comillas (1954) vol. XXII. *Una Novísima Interpretación de los Cánones Tridentinos:* Revista Española de Teología (1955) vol. XV, pp. 637-653.

mente revelado o sobre el contenido virtual del mismo [11], se halla verdaderamente afirmada o testificada por Dios y es, por lo mismo, creíble con fe divina. Y esto no en virtud de alguna revelación nueva verificada ahora, sino en virtud de aquella revelación primitiva transcendente, contenida en el depósito apostólico, señalada en la afirmación 1.ª

Y para esto la doctrina tradicional no ha tenido que inventar nada, ni suponer nada, ni excogitar ninguna teoría especial, fuera de los elementos dogmáticos contenidos en las afirmaciones 1.ª y 2.ª y admitidos en sustancia por todos los teólogos; y de la verdad teológica, por todos también recibida, de que la revelación de una proposición universal incluye formalmente la revelación de la verdad de todas y cada una de las particulares en ella contenidas. Sin más que estos principios o elementos, la doctrina tradicional surge necesariamente, ya que toda ella no es sino la aplicación analítica de los mismos [12].

Y con ello ha quedado también perfecta y armónicamente explicado cómo, sin necesidad de nuevas revelaciones, ha podido realizarse el progreso dogmático a través de los siglos, por la labor conjunta del razonamiento teológico y del Magisterio definitorio: aquél desentrañando la virtualidad doctrinal contenida en el dato revelado; y éste aplicando a esa doctrina así manifestada el sello de la atestación divina. Esta aplicación no le da a la verdad definida su carácter de revelada o atestada por Dios, puesto que este carácter lo tenía ya desde que, prevista y aun querida por el mismo Dios tal definición

---

[11] De hecho, la mayor y mejor parte de los teólogos, defensores de esta doctrina tradicional, sostienen que el virtual propiamente dicho, por su mera inclusión en el dato revelado, no está verdaderamente atestado por Dios, según lo que ya antes razonamos; y de ahí que digan que ese virtual no es revelado o de fe antes de la definición de la Iglesia, pero sí después. Hablando con todo rigor, habría de decirse: que *no nos es conocida o no nos consta* su revelación antes de la definición de la Iglesia, pero sí después; precisamente porque esa revelación no lo es tal por la continencia virtual en el dato particular revelado, sino en virtud de su continencia formal en la verdad universal revelada, de que todas las definiciones del Magisterio son verdaderas.

[12] Toda esta doctrina la expone y defiende también magníficamente Marín-Sola (véanse, por ejemplo, los nn. 250-251 de su citada obra), y por ello, y para rechazar la supuesta fe eclesiástica, no tenía por qué haber acudido a su discutible teoría de la revelación del virtual por la simple conexión metafísico-inclusiva del mismo y del dato particular revelado; ni por qué forzar los textos de los teólogos antiguos, para traerlos a su parte, cuando lo que éstos dicen es, simplemente, que lo virtual deducido del dato revelado es también verdad religiosa, que cae bajo la competencia del Magisterio y que, una vez definida por éste, es de fe divina.

del Magisterio, nos habría revelado o afirmado su verdad; pero nos da a conocer a nosotros que esta definición concreta de ahora es una de las de hecho previstas y garantizadas por el testimonio divino [13].

Puede verse toda la materia expuesta hasta aquí, más extensamente razonada, en las publicaciones citadas en la nota 10. Y vengamos ya al pensamiento de Suárez.

* * *

En los teólogos defensores de la solución que hemos llamado tradicional, y especialmente en los anteriores a la introducción en la teología de la llamada *fe eclesiástica,* se advierte el empeño principal en proponer y demostrar la doctrina contenida en las tres afirmaciones formuladas en el apartado anterior, en cuanto a su contenido sustancial afirmativo. Por lo que hace al análisis o explicación razonada del mismo, sea porque consideraran ésta una cuestión más bien escolástica, de importancia secundaria al dogma, sea que la estimaran suficientemente clara, dada la doctrina sustancial directamente afirmada, para no detenerse más en este punto, el caso es que pasan por él ligeramente, contentándose con dejar sentado que: por una parte, no se dan en la Iglesia nuevas revelaciones a partir de los Apóstoles; y, por otra parte, que por la definición de la Iglesia la verdad definida pasa a ser de fe, pero sin declarar plenamente el cómo o el porqué de esto último, o haciéndolo en términos que entonces debieron parecer correctos y sin ambigüedades, pero que hoy

---

[13] Para decirlo con palabras del propio Marín-Sola (lug. cit., n. 51): «Supongamos que ahora viniese Dios o Jesucristo en persona y nos dijese: "Doy testimonio de que todo cuanto la Iglesia ha definido hasta ahora es verdad". Creemos que no habrá teólogo que se atreva a decir seriamente que, en tal hipótesis, esas definiciones de la Iglesia no fuesen de fe divina, sino de fe eclesiástica. Pues bien, eso que Dios nos diría *ahora* nos lo había dicho ya *antes*». Dios, evidentemente, igual autoridad tiene para testificar de lo futuro que de lo pasado; por lo que con razón concluye Marín-Sola: «Por tanto, son de fe *divina* tales definiciones, no precisamente porque la *Iglesia lo dice,* sino porque *lo había* dicho Dios. En resumen, el *motivo formal* de la fe que damos a las definiciones infalibles no es realmente la autoridad de la Iglesia, ni aun precisamente la autoridad de *Dios asistente,* sino que es real y formalmente la autoridad de *Dios revelante*».

En la cuestión de si ciertos hechos dogmáticos definidos por el Magisterio, por ejemplo, la canonización de los santos, son también de fe divina, la solución depende, simplemente, de si la infalibilidad en tales casos de ese Magisterio está revelada por Dios, igualmente que en materia doctrinal. Si se responde afirmativamente a este extremo, la respuesta afirmativa también al primero es analítica y necesaria.

nos parecen menos precisos y hasta equívocos. Tal sucede con el mismo Suárez, como luego veremos.

Es verdad que tampoco faltan quienes lo explican de una manera plenamente satisfactoria. Así, por ejemplo, Lugo, tratando de exponer cómo una verdad o proposición, v. gr., la de «Christum esse risibilem», pasa a ser de fe, una vez definida por la Iglesia, sin necesidad de nueva revelación, dice [14]: «Quia de fide est, ut suppono, Ecclesiam regi a Spiritu Sancto, ejusque infallibilem assistentiam habere ne doceat errores, quae propositio est universalis, et comprehendit omnes casus particulares, atque adeo hunc etiam, quo Ecclesia definiret Christum esse risibilem, unde eo ipso, quod Ecclesia id proponeret et definiret, jam illa propositio esset de fide; non propter revelationem novam, sed quia eo ipso constaret, hanc propositionem contentam fuisse ab initio in illis propositionibus universalibus a Deo antea revelatis».

Citemos también un teólogo dominico, González de Albelda [15]: «Cum certum sit de fide immediate, quod Ecclesia, ut regitur a Spiritu Sancto, non potest errare; certum est etiam de fide immediate quod in hoc quod hic et nunc proponit, non errat. Iam enim supra demonstravimus quod quando propositio universalis est immediate de fide, etiam singulares illius sunt immediate de fide, atque adeo omnis propositio definita ab Ecclesia, est de fide. Non tamen est alia fides, neque totaliter, neque partialiter, sed est eadem magis explicata. Sicut docet D. Thomas...».

Desde luego, menos claro y preciso es Suárez; pero antes de discutir el verdadero sentido y alcance de sus expresiones, dejemos bien sentados los puntos siguientes:

1.° Suárez sostiene siempre, y de un modo terminante, que toda verdad doctrinal, aun la contenida sólo virtualmente en el dato revelado, y que *como tal* no es revelada, una vez definida por el Magisterio, pasa a ser de fe: «Nihilominus dicendum est tertio, conclusionem theologicam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur, esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum, sed immediate; quia iam non habetur illa veritas tantum ut virtute et mediate revelata, sed ut revelata formaliter et in se. Haec assertio videtur mihi certa, et haberi ex communi consensu theologorum... neque in hoc invenio theologum contradicentem» [16].

---

[14] *De Fide*, d. 1, sec. XIII, § 1, n. 274.
[15] In P. 1, q. 1, d. 2, n. 40.
[16] *De Fide*, d. III, sec. XI, n. 11.

2.° Con más vigor, si cabe, afirma en todos sus escritos referentes a la materia que en la Iglesia, y a partir de los Apóstoles, no se dan nuevas revelaciones o nuevas verdades reveladas, como lo confiesan los mismos que luego le acusarán de contradecir esta doctrina: «Sin embargo, es preciso destacar con singular relieve el hecho de que en todo momento, lo mismo en las obras de su juventud que en las de su madurez, lo mismo en su tratado apologético *Defensio fidei* que en sus escritos estrictamente teológicos, afirma en términos enérgicos que las definiciones de la Iglesia no son nuevas revelaciones: no son «nova revelatio», «nova fides», «non sunt dogmata simpliciter nova», «sed antiqua et apostolica», «doctrina est apostolica»; la Iglesia en sus definiciones se limita a fijar, explicar y proponer la doctrina revelada, que está contenida exclusivamente en la Escritura y en la Tradición: por eso acude siempre a estas fuentes, para encontrar en ellas las verdades de fe. Es curioso anotar que Suárez se basa precisamente en el principio (que supone evidente) de que la fe apostólica debe conservarse siempre idéntica sin necesidad de nuevas revelaciones, para probar la necesidad de un Magisterio Infalible» [17].

Ahora bien; suponer en un autor afirmaciones contradictorias con doctrina tan vigorosa y repetidamente sostenida, y esto no por una forma de contradicción oscura o velada, sino patente y «lógicamente inevitable o irresistible», casi *in terminis*, como luego se verá; y esto no en un caso incidental o en escritos separados por largos intervalos de tiempo, donde podrían intervenir olvidos o distracciones, sino de un modo reiterado y constante, en el mismo libro, en el mismo capítulo y hasta en el mismo párrafo; suponer, decimos, tal manera de contradicción, no ya en un autor de la talla de Suárez, sino en uno simplemente, estamos por decir, que se halle en sus cabales, nos parece cosa tan fuerte que, por duras que fuesen sus expresiones, habríamos de pensar que interviene aquí una mala inteligencia, y ver de averiguar qué sentido concordante pueden tener estas expresiones, según aquella regla elemental de crítica de explicar los pasajes dudosos u oscuros por los ciertos y claros.

* * *

Pero veamos cuáles son las expresiones de Suárez que han dado ocasión a la imputación que se le hace. Las más graves que se ale-

---

[17] J. Alfaro, l. c.

gan son las siguientes, más de una vez repetidas, principalmente en su tratado *De Fide:* «Ecclesia est quidem infallibilis regula nostrae fidei; tamen hoc habet in quantum est velut organum seu instrumentum per quod Spiritus Sanctus loquitur»; «Deus per Ecclesiam testificatur»; «Testimonium divinum idem est... sive per se ipsum sive per Ecclesiam... Deus illud praebeat»; Dios es el «principale agens» en ese testimonio, en tal forma que «tota ratio et virtus agendi est ex motione principalis agentis» [18].

Adviértase que, de las expresiones citadas, la segunda, tercera y quinta están ya incluídas en la primera, que es la más comprensiva y la que pudiera parecer más dura; y que la cuarta no es más que la enunciación de un principio que, dada la hipótesis, por todos sería admitido.

Antes de entrar en el análisis de estas expresiones tan censuradas, permítasenos la siguiente ficción: supongamos que Dios le dice a Juan: Pasado mañana, cuando pases por tal calle, del balcón de la casa número tantos, oirás hablar a un hombre, o a un fonógrafo, o a un papagayo —para el caso es igual—; lo que él diga, yo te afirmo desde ahora que es verdad. ¿No podría decirse, sin que tuviera que protestar en nada el sentido común, ni aun el filósofo o teólogo más exigentes, que Dios o la Divina Providencia se había servido, como de órgano o de instrumento, para manifestar a Juan aquella verdad, de la palabra del hombre, o del fonógrafo, o del papagayo; y que, sin quitar a éstos su condición de causas principales, dentro del orden de las causas segundas, de sus palabras, Dios había sido, mediante su primera afirmación a Juan y su providencia infalible, el agente principal, no de las palabras de aquéllos, pero sí de que la verdad expresada por ellas quedara infaliblemente atestada a Juan por el mismo Dios?

Y baste esto, por ahora, ya que luego hemos de volver sobre estas ideas.

Pero no sin anticipar aún otra observación. Es extraño ese empeño de diversos autores de concentrar sobre Suárez la acusación de introducir nuevas revelaciones en la Iglesia, cuando las expresiones del Doctor Eximio eran las corrientes entre los demás teólogos de la época, anteriores y posteriores. Citaremos como muestra algunos más significados.

Y sea el primero Lugo, cuya explicación, antes ya citada, se presenta frecuentemente como distinta en el punto en cuestión, y aun

---

[18] J. ALFARO, l. c., p. 111.

opuesta a la de Suárez [19]. La expresión «Deus loquitur per os Ecclesiae» u otras equivalentes llenan todas las dos secciones VII y VIII de la disputa I de su tratado *De Fide,* y la razona de este modo [20]: «Potest enim aliquis uti psittaco vel alio simili instrumento ad manifestandam alteri suam mentem: cum ergo loqui nihil aliud sit, quam ordinare et dirigere nostram mentem ad alium; non est cur non dicamus Deum semper loqui nobis per illos, qui res fidei ab illo acceptas nobis proponunt. Deus enim primo revelans illam veritatem, eo animo fecit ut posset aliqua via ad meam notitiam pervenire; ergo dum ita pervenit, Deus vere communicat mihi suam mentem per hoc instrumentum». No es que nosotros aprobemos toda la teoría de Lugo, ni menos que le devolvamos la misma acusación que él dirige a Suárez; sólo queremos hacer notar aquí la semejanza de las expresiones.

El Santo y Doctor de la Iglesia Belarmino, nada menos que en su Catecismo para los fieles [21], al definir la fe, primera de las virtudes teologales, dice de ella que tiene por oficio mover el entendimiento «ad illud omne credendum quod Deus per Ecclesiam nobis revelat».

Gregorio de Valencia, otro de los grandes teólogos de la Compañía, llama la autoridad de las definiciones de la Iglesia «divinitus inspirata»: «Dei verbum», ya que Dios de esas definiciones «tamquam lingua aut calamo utitur ut nobis quid ipse cognoscat significet, atque adeo veritates fidei testatas facit»; y aun añade que el que la definición de la Iglesia «appellanda sit nova revelatio, vel propterea quod non continet veritatem novam quae Apostolis ignota fuerit, non ita appellanda sit, quaestio est de nomine» [22].

De la escuela dominicana bastará citar el nombre de Juan de Santo Tomás, de tanta autoridad en la misma, y que suele reflejar su más general sentir. Hablando de la infalibilidad de la definición de la Iglesia, dice que [23] es tal: «ut proponens et applicans (testimonium divinum) tamquam instrumentum et organum Dei loquentis».

---

[19] Es verdad que el mismo Lugo dió motivo a ello, al censurar en este punto a Suárez. Una impresión superficial le impidió, a nuestro entender, justipreciar el verdadero alcance de las expresiones de éste; y tal vez la autoridad de Lugo es la que más ha contribuído a la difusión de la crítica antisuareciana.

[20] N. 164.

[21] *Christianae Doctrinae copiosa explicatio,* c. XI.

[22] *Analysis fidei catholicae,* l. IV, c. I; l. V, 1.ª assert. *De Fide,* d. 1, q. 1, punct. 1, punct. 6. El mismo Marín-Sola confiesa (obra cit. n. 78, nota 28) que éste es el modo de hablar de varios teólogos tomistas.

[23] *Cursus Theologicus,* Parisiis 1886, t. VII, p. 17.

Para no multiplicar las citas, queremos añadir tan sólo la de un teólogo, éste moderno, y que fué tal vez el más significado e influyente en el Concilio Vaticano, en el que se formuló el principio dogmático, citado al principio de este nuestro estudio, sobre la permanencia inalterable del depósito apostólico de la revelación. Pues bien, este teólogo, nada sospechoso en este punto, llama a la Iglesia docente [24]: «organon a Deo institutum ad promulgationem, propagationem et conservationem totius revelationis», y que «Deus per Ecclesiam... loquatur omnibus diebus usque ad consummationem saeculi».

* * *

No creemos, pues, que haya razón para tanto escandalizarse de las expresiones suarecianas, corrientes en otros muchos teólogos, de los que nadie se acuerda para hacerles la acusación que se dirige a Suárez. Es verdad que esas expresiones, las de Suárez y las de los otros, pudieran tener un sentido menos aceptable o totalmente inaceptable, y por ello, y con razón, se procuran evitar hoy, empleando otras más precisas y claras. Pero si pudieran tener un sentido menos aceptable, pueden tener también, y lo tienen en efecto, otro perfectamente correcto, y sospechamos que ya el lector ha caído en la cuenta del mismo.

Para entenderlo mejor, bastará hacer una sencilla distinción. En la revelación o locución de Dios a los hombres, hay que distinguir: la *locución* propiamente dicha, con sus elementos subjetivo o activo y objetivo, atestación divina y verdades atestadas; y la *trasmisión* de la misma a los hombres de todos los siglos, a quienes va dirigida. Como en el escribir una carta puede distinguirse la redacción misma de la carta y la trasmisión de ésta a su destinatario, por medio del correo o por otro procedimiento; o como en el discurso o mensaje pronunciado por un estadista o por el fundador de un imperio, ante un grupo limitado de personas, puede distinguirse la pronunciación del mensaje y su difusión o trasmisión a todos los ausentes y aun a las generaciones futuras a quienes va dirigido.

Dios, que no tiene manos ni boca, aparte las locuciones internas con que haya hablado a algunas almas, se sirvió, por medio de una acción especial, como de amanuense, del escritor sagrado, para redactar su carta a los hombres —Sagrada Escritura—, y se sirvió de la

---

[24] *De Divina Traditione*, Romae 1882: *Appendix de habitudine rationis humanae ad divinam fidem*, c. V-1.

boca del profeta o del apóstol, y principalmente de Jesucristo, para hablar a los mismos hombres. Y por otra acción o providencia especial se ha servido del Magisterio de su Iglesia para la trasmisión de su mensaje o palabra, escrita y oral, de manera incorruptible o infalible, a todas las generaciones futuras.

Por ello puede decirse, no en un sentido igual a la redacción de la Escritura o al de la locución del profeta, pero sí en un sentido verdadero, y es lo que han dicho Suárez y los demás teólogos, que Dios o el Espíritu Santo hablan, por medio de ese Magisterio, a los hombres de todos los tiempos, por cuanto se sirven de él como de órgano o de instrumento para hacer llegar a esos hombres su revelación o palabra de una manera incorruptible [25]. Y eso es lo que venimos a repetir todos los días, pueblo fiel y teólogos, cuando llamamos al púlpito la *cátedra del Espíritu Santo,* o cuando, al ir a oír al predicador, decimos que vamos a oír la *palabra divina* —y eso que la fidelidad del predicador en trasmitir esa palabra no está garantizada por Dios como lo está la del Magisterio supremo—, sin que creamos por esto incurrir en ningún error teológico.

Es verdad, como ya hemos apuntado, y es éste un elemento sustancial, que la acción ejercida por Dios sobre el escritor sagrado o sobre el profeta es esencialmente distinta de la ejercida sobre el Magisterio que define. La primera es una acción específica *in ordine locutionis*, en la que Dios, causa principal, se sirve del escritor sagrado o el profeta para hablar a los hombres [26]. La segunda es una

---

[25] La misma expresión, que usa Suárez alguna vez (*De Fide,* d. V, sec. III, n. 4), de que el Espíritu Santo *dicta* el sentido o el contenido de las definiciones de los Concilios, puede tener un sentido perfectamente admisible, puesto que ese contenido estaba ya formulado o dictado, del modo que se ha dicho, para los hombres de todos los tiempos. Y urgir demasiado lo que en el mismo lugar apunta Suárez, de un modo incidental y precedido de un *videtur,* a saber: que la extensión de la inspiración, en el escritor sagrado, a las mismas palabras parece necesaria para distinguir la Escritura de las definiciones de los Concilios, nos parece algo extremada. Creemos que Suárez se refería tan sólo al contenido objetivo de esas definiciones, o a la verdad revelada; y ésta, efectivamente, o ese contenido objetivo en nada se distingue, bien se halle en la Escritura o bien en las definiciones conciliares, a no ser que en el primer caso se añadan también como reveladas las mismas palabras. En todo caso, sabido es que el concepto de inspiración no estaba, en siglos anteriores, tan perfilado como lo está hoy día. Es éste uno de los progresos dogmáticos realizados en la teología. El que Suárez sufriera aquí un *lapsus,* formulado, además, de un modo tan incidental y dubitativo, creemos que sólo da derecho a señalar el *lapsus,* pero no a sacar consecuencias contra el sentir del propio Suárez, tan vigorosa y repetidamente afirmado, de la no existencia de nuevas revelaciones.

[26] En ningún teólogo hemos encontrado expuesta, de un modo tan penetrante y con tan fino análisis, la esencia de la locución y de la acción

acción de orden simplemente providencial, aunque eficaz, que, sin quitar al Magisterio su libertad ni su carácter de causa principal, dentro del orden de las causas segundas, al determinarse a pronunciar una definición, asegura la infalibilidad de la misma en la *trasmisión* de la palabra divina. En el primer caso, Dios ejerce siempre sobre el escritor sagrado o el profeta una acción *positiva* y, como hemos dicho, *in ordine locutionis*. En el segundo, Dios, aunque dispuesto a intervenir, si hubiere sido necesario, puede suceder que no interviniera de hecho, ya que el Magisterio iba por sí mismo por el camino de la verdad; y si en algún caso intervino, nunca lo fué *ut loquens* o *in ordine locutionis*, sino *ut agens*, por una acción meramente providencial, aunque eficaz. Por ello, no es Dios causa principal de la *definición* del Magisterio; sino simplemente de su *incorruptibilidad* o *infalibilidad* en la trasmisión del mensaje divino.

En resumen: que Suárez, con toda la teología antigua, lo que principalmente quería dejar sentado y afirmar de una manera indiscutible era: *a*) que en la Iglesia de Dios no se dan nuevas revelaciones o nueva doctrina nò contenida en el depósito apostólico; *b*) que, una vez definida por el Magisterio, toda doctrina debe ser considerada como revelada por Dios, y debe ser creída con fe divina, aun la que, derivada por estricto razonamiento del dato revelado, no puede decirse, como tal o por este solo concepto, verdaderamente atestada por Dios.

Fijados estos puntos fundamentales, el segundo, sobre todo, de aplicación práctica cotidiana para la vida de fe del pueblo cristiano, en la explicación del modo cómo esto se verifica, o cómo se compaginaban estos dos principios, o bien la pasaban por alto, o bien se contentaban, lo más generalmente, con las expresiones un tanto vagas o menos precisas que hemos comentado; pero que en el fondo o en sustancia venían a significar, y esto es lo importante, que en el ejercicio del Magisterio eclesiástico no se daba una operación puramente humana, todo lo elevada que se quisiera, sino un factor o elemento estrictamente divino, esto es: la afirmación de su infalibilidad hecha por Dios y asegurada mediante la asistencia del Espíritu Santo, por la que la verdad del contenido de todas y cada una de las definiciones de este Magisterio quedaba garantizada o testificada por el mismo Dios. Y esto es lo que explica Suárez —aquí sí con

específica necesaria para la misma como en Lugo, principalmente en la sec. X, d. I, y en la sec. III, d. IV, de su tratado *De Fide*. Todo el que quiera penetrar en esta difícil materia creemos que leerá con provecho dichas secciones.

toda la precisión teológica deseable— al decir [27] «ergo signum est habere (Ecclesiam) infallibilitatem proximam et immediatam, ex *assistencia* ipsius Spiritus Sancti, quae *aequivalet revelationi,* vel consummat illam, *ut sic dicam*». Los subrayados son nuestros.

Es de notar la escrupulosidad de Suárez al añadir el *ut sic dicam* para salvar el matiz, acaso menos preciso, de alguna expresión. Pero en la de *aequivalet revelationi,* que nos parece ser, por otra parte, la que mejor recoge y declara todo el pensamiento de Suárez, la expresión es perfectamente exacta, ya que, al decir *aequivalet,* supone o dice implícitamente que la definición infalible de la Iglesia no es, en sí misma y propiamente, locución divina; pero dice, a la vez y explícitamente, que *equivale* a ésta, por cuanto que, para los efectos de la aplicación del testimonio divino a la inteligencia y voluntad humanas, lo mismo da que la definición del Magisterio sea una nueva revelación o que sea la manifestación o trasmisión de una revelación primitiva; y el testimonio divino la misma eficacia tiene, para causar la fe, en una revelación mediata que en una inmediata; en la revelación hecha por escrito o verbalmente a la Iglesia Apostólica que en la trasmitida o aplicada a nosotros por el Magisterio eclesiástico. Varía el órgano o instrumento de que Dios se sirve y, sobre todo, la naturaleza de la acción divina que en él se ejerce, y aun varía el efecto próximo, que en el primer caso es la producción de una locución divina, y en el segundo, la simple trasmisión o aplicación de la misma; pero no varían ni la causa principal, ni el testimonio divino, ni el objeto formal de nuestra fe, que es este mismo testimonio.

* * *

La dificultad que siente el P. J. Alfaro [28] en entender o compaginar las dos afirmaciones de Marín-Sola: «Es verdad que la *acción*

---

[27] *De Fide,* d. III, sec. XI, n. 11.

[28] L. c., p. 121, nota 79. Hemos preferido citar el texto castellano de la primera edición original de *La Evol. Hom. del Dogma* (n. 250, nota 50), por parecernos algo más claro. Para favorecer esta claridad, nosotros sustituiríamos algunas palabras y subrayaríamos otras de un modo distinto a como lo hace su autor, en esta forma: «es verdad que la acción del Papa, al definir, no es acción instrumental de Dios, *como la acción* de los escritores sagrados al escribir», y «pero no es menos verdad que la autoridad infalible del Papa (nosotros diríamos: que la *infalibilidad de la* autoridad del Papa), al definir, es tan autoridad instrumental como la de los escritores sagrados» (nosotros diríamos: es una *infalibilidad* garantizada por la

del Papa, al definir, no es una *acción instrumental* de Dios, como la acción de los escritores sagrados al escribir»; y «pero no es menos verdad que la *autoridad* infalible del Papa, al definir, es tan *autoridad instrumental* como la de los escritores sagrados», depende principalmente, aparte cierta oscuridad o ambigüedad del texto de Marín-Sola, de no haber distinguido entre la acción ejercida por la causa principal, Dios, sobre el instrumento, escritor inspirado, y la acción de ese mismo Dios sobre el Papa que define.

La primera es una acción estrictamente instrumental y, como tal, siempre *positiva* y, sobre todo, una acción *in ordine locutionis*. Sin esto último, cualquiera acción de Dios, aun la que, por ejemplo, mediante un conocimiento infuso y un impulso necesitante moviera a un hombre a escribir o afirmar una verdad, no sería *locución divina* [29].

---

asistencia del Espíritu Santo y por un *testimonio divino,* de no menos valor y eficacia que la del escritor sagrado). La razón de estas aclaraciones creemos se entenderá fácilmente.

[29] Tal vez no se ha hecho resaltar suficientemente en teología, al analizar el concepto de inspiración, la necesidad de que la moción divina ejercida sobre el autor inspirado, como instrumento suyo, lo sea precisamente *in ordine locutionis*. Sin esto, cualquiera otra moción o acción de Dios, por especial y eficaz que fuese, sería algo todo lo sobrenatural que se quiera, pero no haría que las palabras del profeta o del escritor sagrado fueran *palabras de Dios*.

Escrito el presente estudio y las anteriores líneas de esta nota, llega a nuestras manos el trabajo publicado en «XIII Semana Española de Teología» por el M. I. Sr. D. M. Ferro Couselo, con el título: *La llamada fe eclesiástica*. Celebramos que el ilustre autor rechace esa *fe eclesiástica;* convenimos en gran parte de lo que dice a este propósito y agradecemos la benevolencia con que diversas veces nos alude.

Un punto hay sustancial en el que no podemos menos de disentir, porque él afecta al mismo concepto dogmático de la fe o de su objeto formal. Sabido es que en éste entra, al menos como condición esencial, la revelación divina; y que este término de *revelación,* de suyo un tanto ambiguo o de general y vaga significación, ha quedado determinado o precisado por la teología y por el Magisterio *(juramento antimodernista)* como sinónimo de *atestación* o *locución atestativa*. No cabe, pues, distinguir entre revelación propiamente dicha y atestación, puesto que ambos vocablos significan una misma cosa. En teología y dogmáticamente, donde no hay locución atestativa, no hay revelación objeto de la fe divina. Y claro está que siempre que Dios diga o afirme o testifique algo a los hombres, alguna verdad o conjunto de verdades habrá de decirles, afirmarles o testificarles.

Asimismo, la *veracidad,* objeto formal de la fe, sólo puede darse en la atestación. Se discute entre los teólogos si Dios puede ser autor o causa de un error o infundir un juicio falso en materia no de orden moral; pero ningún teólogo católico discute hoy el que Dios no puede faltar a su veracidad o mentir, esto es, testificar una falsedad.

Finalmente, cabe que la locución pueda verificarse *verbis, scriptis, nutibus,* en una palabra, *signis;* pero no cabe que pueda verificarse meramente *factis,* es decir, por hechos o cosas —y menos por la mera ausencia de ellos—

La segunda es acción de Dios, que sólo se puede llamar instrumental en el sentido en que se dice que todos los acontecimientos humanos, aun los que dependen de la libertad del hombre, y aun los mismos hechos pecaminosos de éste, están sometidos a la Providencia Divina y dirigidos por Esta, cuando Dios se propone obtener absolutamente un fin, de una manera infaliblemente eficaz, como medios para la obtención de este fin; y sin que, por ello, se quite a las causas segundas, sometidas a esa Providencia, su carácter de principales en los actos particulares de las mismas, sino tan sólo en la obtención infalible del fin. De ahí que no siempre, como ya indicamos antes, tenga que ser esa acción positiva; y, en el caso de serlo alguna vez, que nunca sea del orden de la *locución,* sino de un orden *eficiente o providencial,* para la consecución del fin de que el Papa, al definir, no se equivoque. Con razón, pues, pudo decir Marín-Sola «que la acción del Papa, al definir, no es una acción instrumental de Dios, *como* la acción de los escritores sagrados al escribir», sino de especie e índole muy diversa.

En resumen, y para dejar bien fijadas posiciones y conceptos: Dios, en virtud de un decreto o promesa divina y por medio de una providencia especial absolutamente eficaz, cerca de las personas llamadas a ejercer el supremo Magisterio en su Iglesia, garantiza que todas las definiciones pronunciadas *ex cathedra* por esas personas serán infaliblemente verdaderas. Esto es lo que Dios nos tiene revelado, y aun esta revelación es una de las primarias y fundamentales, y que en cierto modo trasciende a todas las otras del depósito apostólico.

Esta revelación de Dios contiene dos partes: la primera y más sustancial, la que más interesa al pueblo cristiano y a la vida de fe de la Iglesia, y la que es admitida hoy por todos los teólogos: *todas las definiciones pronunciadas del modo dicho por las personas llamadas al ejercicio del supremo Magisterio son infaliblemente verdaderas;* la accesoria o explicativa del modo como se habrá de con-

---

por los que, como medio objetivo o como causa por efecto, se deduzca la realidad o el pensamiento que los produjo. Por estos hechos o por las criaturas y demás manifestaciones de su acción en el mundo podrá Dios revelarnos sus atributos, su voluntad y, por lo mismo, su pensamiento; pero esta revelación natural, objeto de la teodicea —o dado que los hechos fueran sobrenaturales, objeto, en todo caso, de la teología—, es esencialmente distinta de la revelación propiamente dicha, cristiana, hecha por medio de la locución atestativa de Dios, objeto de la fe divina. Como toda esta doctrina la hemos tocado ya en diversos lugares de nuestros *Estudios Teológicos*, no insistimos más en ella.

seguir esto: *por una providencia especial, dicha también asistencia del Espíritu Santo, cerca de esas personas llamadas al ejercicio de aquel Magisterio.* En precisar la naturaleza de esta *asistencia* es en lo que los teólogos se muestran a veces vacilantes y menos precisos. Pudiera Dios habernos afirmado tan sólo el punto de vista principal, o la verdad infalible de las definiciones dichas, sin habernos indicado nada, o dejado en el misterio el modo de conseguirlo. En realidad, el pueblo cristiano en general seguirá ignorando esto último, quedando él reservado a los teólogos. Lo que no podrá ignorar normalmente el pueblo católico es el punto primario sustancial, porque él es la regla viva, próxima y primaria, católica y unificadora de su fe. Pues bien; ese punto primario, o sea la atestación divina de la verdad infalible de todas las definiciones del supremo Magisterio, y no precisamente el modo de conseguir esta infalibilidad, es lo que hace que el asentimiento dado a aquellas definiciones sea un acto de fe divina, ya que su motivo formal es el testimonio o veracidad del mismo Dios, que afirma la verdad de tales definiciones.

No es preciso, pues, inventar ninguna teoría, ni partir de supuesto alguno, ni andar con sutilezas de ninguna clase. Tan manifiesto es a todo recto sentir que, si Dios afirma la verdad de las definiciones del supremo Magisterio, yo puedo y debo creer la verdad de cada una de las mismas por el testimonio de Dios, que así lo afirma, que es inútil todo intento de oscurecer esta evidencia analítica de los mismos conceptos. Supuesta la afirmación divina de que todas las definiciones del Magisterio son verdaderas, ni el mismo Dios con su omnipotencia puede hacer que una sola de esas definiciones no lo sea; y esto no por modo de consecuencia, sino por identidad formal de afirmación, ya que la contradictoria de esta proposición: *todas las definiciones del Magisterio son verdaderas*, es esta otra: *alguna definición de ese Magisterio no es verdadera.*

Con esto queda, a la vez, despejado el camino para juzgar de la afirmación de que la infalibilidad de la Iglesia es algo intrínseco y propio de la misma, «tan intrínseco y propio como la misma potestad de Magisterio, en cuyo ejercicio la Iglesia obra como causa principal y no meramente instrumental» [30].

---

[30] J. ALFARO, l. c., p. 121. Es ésta una novedad entre los defensores de la *fe eclesiástica*, que no hemos hallado en ningún autor anterior a J. A. de Aldama. Hasta ahora, los más señalados partidarios de aquella especie de *fe*, como Pesch, Lennerz y Salaverri (Cf. *Estud. Teológ.*, p. 61 y pp. 100-101), reconocían expresamente que la infalibilidad de la Iglesia era algo extrínseco a ésta. Como esto dejaba en difícil posición la teoría de la *fe ecle-*

Cremos que existe aquí un equívoco o una confusión, contra los que preveníamos ya en nuestros *Estudios Teológicos* [31].

El Magisterio infalible, concebido como algo contradistinto de Dios y de la Iglesia, es un ente de razón; y su infalibilidad, o su ciencia y veracidad en las que habría de fundarse, son igualmente

---

siástica, que venía a tener por objeto formal no *algo de la Iglesia,* sino algo extrínseco a ésta, de ahí el esfuerzo de ahora de presentarlo como algo intrínseco a la misma. Pero ¿con qué derecho?

Algo parecido sucede en otra cuestión relacionada con la misma *fe eclesiástica.* Hasta ahora, también los más autorizados defensores de ésta concedían sin dificultad que la infalibilidad de la Iglesia en las definiciones del virtual-revelado estaba revelada por Dios, de igual modo que lo está en las definiciones del formal-revelado (véanse sus textos citados en *Estud. Teológ.,* pp. 51 ss.). Baste recordar aquí, como resumen de ese sentir general, la afirmación del *Dictionnaire de Théol. Cathol.* (4-1577), partidario también de esa *fe eclesiástica,* que dice ser esa autoridad infalible de la Iglesia «evidemment affirmé par la révélation».

Los mismos contados autores que, como Lennerz y Huarte, y según decíamos en el l. c. (nota 24), «parecen poner en duda la revelación —no la verdad— de la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis,* alegando —lo que todos reconocen— que *todavía* no ha recaído sobre esto definición dogmática», vienen a reconocer «la debilidad de esta posición, puramente polémica y temporal, según confiesa el mismo Huarte —ya que ella desaparecería el día en que viniese esta definición—..., al no insistir en ella y tratar de hallar otras soluciones más seguras y definitivas».

Y tal vez porque estas soluciones aparecen cada día menos aceptables o sostenibles a sus propios autores, hemos visto recientemente la vuelta en algún teólogo a esa posición dubitativa y polémica, pidiendo se le demuestre la existencia de aquella revelación.

Con gusto daríamos aquí esa demostración, todo lo extensa y razonada que fuera preciso, a no ser porque ello requeriría un nuevo estudio, aún más amplio que el presente. Como no es posible decirlo todo a la vez, ni abarcar toda la teología en unos estudios monográficos, nosotros nos hemos limitado, en éste y en otros anteriores, a partir de lo que los mismos adversarios nos concedían —al menos con un *transeat,* que para los efectos de la discusión equivale a un *concedo*—, o sea a demostrar, simplemente, que la llamada *fe eclesiástica* es incompatible con la revelación divina de la infalibilidad de todas las definiciones del Magisterio. Esto nos bastaba, y esto nos basta ahora; ya que, como añadíamos en la referida nota 24, «de la respuesta que habrá de dar la teología y el Magisterio eclesiástico a esta última cuestión (la de la revelación de la infalibilidad de todas las definiciones) a nosotros no nos cabe la menor duda».

Pero para apuntar, nada más, cuáles serían los fundamentos sustanciales de nuestra demostración, diremos que los mismos testimonios, sencillamente, de la Escritura y de la Tradición, con que los teólogos todos demuestran la infalibilidad doctrinal de la Iglesia; ya que esos testimonios extienden esa infalibilidad, sin restricción ni limitación alguna, a todo lo relacionado con la fe y las costumbres, a toda la verdad religiosa, a toda doctrina que no sea puramente humana o de orden natural... Los textos clásicos: «et portae inferi non praevalebunt adversus eam», «et tu aliquando conversus confirma fratres tuos», «alium Paraclitum dabit vobis... Spiritum veritatis... apud vos manebit et in vobis erit», «Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem», «ecce ego vobiscum sum», «qui vos audit me audit», «Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis», etc.; las afirmaciones repetidas

entes de razón. Lo único que *a parte rei* o en realidad existe es: de una parte, la afirmación divina de que las definiciones del Papa o de los obispos reunidos en concilio son infalibles, junto con el decreto divino de procurarlo así eficaz y absolutamente; y de otra parte, las personas del Papa y de los obispos, con su ciencia y vera-

---

y concordes de la tradición patrística y teológica, en las que ésta, interpretando los textos mencionados, declara a la Iglesia exenta de todo fallo o de toda mancha de error, equipara su autoridad a la de los Santos Evangelios, impone a los fieles la obligación, absoluta e indistinta, de aceptar sus definiciones..., todos esos textos y autoridades, repetimos, o no prueban nada, como dicen los protestantes, o si algo prueban es la revelación por igual, total y sin distingos ni restricciones, de la infalibilidad de esas definiciones del Magisterio eclesiástico. Hacer distinciones donde las fuentes no distinguen no sólo sería arbitrario, sino expuesto a poner en duda el legítimo valor de esas mismas fuentes.

Todas esas distinciones de objeto primario y objeto secundario del Magisterio, de revelado *per se* y revelado *per accidens*, de artículos de fe y simples verdades de fe, de hechos revelados y doctrinas reveladas, etc., tienen su razón de ser y pueden tener una aplicación legítima, en relación con la importancia objetiva de las distintas verdades religiosas, dentro del sistema doctrinal del cristianismo y de la necesidad y obligación de su conocimiento para la generalidad de los fieles. Pero sería equivocado trasladar esas distinciones al valor del testimonio divino sobre esas verdades o a la autoridad definitoria de la Iglesia sobre las mismas. Todas esas distinciones se pueden hacer en las verdades contenidas en la Escritura; y, sin embargo, el testimonio divino es igual para todas ellas, y el Magisterio eclesiástico alcanza también a todas.

Cuando Jesucristo encomendó a sus Apóstoles la misión docente, para predicar el Evangelio (Mc 16, 15) o las cosas que El les había encomendado (Mt 28, 20), sería un error decir que esta misión docente tenía un sentido restrictivo a solo lo que el mismo Jesucristo hubiera evangelizado o enseñado, y que a esto solo se limitaba su asistencia prometida hasta el fin de los siglos. Aparte de que, humana y racionalmente hablando, habrá de entenderse que la tal misión se extendía a las enseñanzas de Jesucristo *con todas sus consecuencias*, quedan otros pasajes del mismo Evangelio, como los citados anteriormente, de sentido nada restrictivo, antes positivamente general, y queda la revelación complementaria del Espíritu Santo, que habría de comprender *omnem veritatem*.

El sentir, repetimos, de toda la tradición patrística y teológica extiende la misión divina, y tal cual se nos ha revelado, del Magisterio docente de la Iglesia a todo el campo, sin distinción alguna, de la verdad religiosa o de todo lo referente a la fe y las costumbres, y sólo a partir de fines del siglo XVI, como hace notar el teólogo del Vaticano J. KLEUTGEN (MANSI, t. LIII, col. 328), es decir, de la desafortunada innovación de Molina, aparece esa distinción entre algunos teólogos; pues antes, afirma el mismo Kleutgen: «sic autem de Ecclesia et nominatim de Romani Pontificis auctoritate irrefragabili loquuntur (theologi veteres), ut eam nequaquam dogmatum terminis circumscribant, sed ad omnem prorsus doctrinam, quae aliquo modo fidem et mores attingit extendant, id quod in primis de Sancto Thoma, Bonaventura et Antonino luculenter demonstratur».

En el mismo Concilio Vaticano se dió la mayor y más solemne demostración que recordamos en la historia de los dogmas, fuera de la misma definición dogmática, del sentir de la Iglesia docente universal en favor

cidad humanas personales y falibles de suyo. Si éstas, en tal caso, resultan de hecho infalibles, no se debe a algo intrínseco a las mismas, sino a la ciencia y veracidad de Dios, que garantizan la verdad de la afirmación divina que así lo atestigua, y a la omnipotencia del

---

de la absoluta equiparación de todas las definiciones del Magisterio, al votar los Padres casi unánimemente —desde luego, con mucha mayor unanimidad que la obtenida a favor de la definición de la infalibilidad pontificia— el canon propuesto para la definición dogmática de la no restricción de la infalibilidad de la Iglesia a solas las verdades formalmente contenidas en el dato revelado (Cf. *Estud. Teológ.*, l. c., nota 24). Si, como afirma Pío XII en la constitución apostólica *Munificentissiums Deus* (Cf. *El sentir de la Iglesia...*, citado en la nota 10 de este estudio), el sentir de los representantes del Magisterio es prueba suficiente, por sí sola —*per semet ipsam*—, para poder proceder a la definición de una verdad como dogma de fe o doctrina revelada, aquí tiene el teólogo la demostración buscada de la revelación de la infalibilidad de la Iglesia, de que venimos ocupándonos.

Más aún: creemos que el argumento teológico que se alega para probar la infalibilidad de la Iglesia *in connexis cum revelatis*, por la necesidad, a saber: de excluir las doctrinas de las que necesariamente se seguiría la negación de la verdad revelada, en tanto prueba en cuanto se apoya en esa revelación y en ese sentir de la tradición y explica su contenido. Sin estos apoyos, dudamos mucho que el tal argumento fuera demostrativo, ya que la respuesta al mismo es obvia: para mantener la verdad revelada y excluir toda negación de la misma basta la afirmación, límpida y firme, de la primera. Por esos mundos científicos, filosóficos y teológicos circulan una porción de asertos, opuestos objetivamente a la verdad revelada, de los que nada ha dicho hasta ahora el Magisterio supremo, y para defender de los cuales su credo religioso le basta al creyente su adhesión, firme y simple, a ese su credo. Ejemplos abundantes saltan al paso, y no hay por qué detenerse en ellos. Apuntaremos uno tan sólo: supongamos que la premoción física implique, como afirman muchos teólogos, la destrucción de la libertad humana, dogma fundamental del cristianismo. El Magisterio podría resolver esta cuestión; pero no lo ha hecho hasta hoy, e ignoramos si lo hará algún día. Si no lo hace, de hecho o prácticamente sería como si no tuviese tal facultad. Se ha contentado con afirmar la verdad revelada, y esto nos basta. Al que no vea oposición entre la premoción y la libertad, ningún daño le hará sostener aquélla. Al que viere esa oposición, le basta su firme adhesión al dogma para excluir la tesis contraria.

Finalmente, y para terminar con esta nota, ya desmesuradamente extensa, una observación que, en cierto modo, nos podría haber ahorrado todas las anteriores. El contenido de las definiciones todas del Magisterio, conforme hemos intentado demostrar —de pasada en el presente estudio, más de propósito en los citados en la nota 10—, aun el que expresa verdades que, atendido simplemente el dato revelado del que se deducen, sólo podrían decirse virtualmente reveladas, en cuanto el tal contenido es objeto de dichas definiciones, es ya formalmente revelado o atestado por Dios, según hemos explicado. No hay, pues, propiamente definición de algo no revelado, sino que toda definición tiene *ipso facto* un contenido revelado. Y como la infalibilidad de la Iglesia en las definiciones de contenido revelado está, según todos los teólogos, revelada por Dios, de ahí que la infalibilidad de todas las definiciones está revelada por Dios.

[31] Pp. 58 y 99: «por la misma imperfección de nuestra manera de concebir —no intuitiva, sino abstractiva— y del lenguaje humano, reflejo

mismo Dios, que asegura la eficacia de su decreto, y cuya existencia nos está garantizada por esa misma afirmación divina. Y como esta afirmación divina, informada por su ciencia y veracidad infinitas, es la que funda nuestro asentimiento o el objeto formal del mismo, y no la ciencia y veracidad personales del Papa o de los obispos; y como aquí no existen *a parte rei* otras ciencias y veracidades que las de Dios o las del Papa y obispos, de ahí que aquel asentimiento sea un acto de fe divina.

Claro está que si el Magisterio eclesiástico se concibe como un compuesto de todas esas ciencias y veracidades, divinas y humanas; las primeras como principales, las segundas como instrumentales, entonces forman también las primeras algo intrínseco o parte integrante del Magisterio; pero entonces, también, éste no es algo simplemente eclesiástico, sino algo divino, al menos en su parte principal e informativa y, como tal, especificativa del acto de asentimiento. Mas si la ciencia y veracidad de las personas llamadas al ejercicio del Magisterio se consideran como contradistintas de las divinas, como debe hacerse para poder hablar de una *fe eclesiástica* contradistinta también de la divina, entonces el asentimiento que a las mismas se dé no será de fe divina, pero tampoco será absoluto ni irreformable, en cuanto prestado a éstas, o en cuanto tenga por objeto dichas ciencia y veracidad humanas y, como tales, defectibles.

Ni vale la paridad tomada del Magisterio jurisdiccional falible, propio de la Iglesia, y que éste ejerce como causa principal en su orden de causas segundas. La jurisdicción o el derecho de mandar, lo mismo que el de enseñar, sujetos a abusos y errores, éstos sí son comunicables a las criaturas, a la Iglesia, a la familia, al Estado, etc. Pero la infalibilidad absoluta ésta es propia de Dios, como lo son los atributos que la integran, ciencia y veracidad divinas y no comunicables, por lo mismo, a ninguna criatura como propia de ésta, *omnis veritas creata defectibilis est*, dice Santo Tomás [32]. Por lo mismo, puede el Papa delegar el ejercicio del Magisterio ordinario falible, por ejemplo, en el Santo Oficio. Pero no puede delegar el del Magisterio infalible, porque la infalibilidad de éste no es propia

---

de esa misma imperfección, fácilmente propendemos a crear abstracciones e imágenes, entes de razón, que pudieran llevarnos a falsear la realidad. Así, en nuestro caso, al hablar de la infalibilidad de la Iglesia, fácilmente propendemos a imaginarnos esa infalibilidad como una cosa o entidad que existe por sí misma, con atribuciones personales y cualidades propias. Pero analizando objetivamente esta infalibilidad, ¿qué es lo que de hecho encontramos en ella? Unicamente lo siguiente...».

[32] *De Veritate*, q. 14, a. 8.

suya, sino que es de Dios, quien la garantiza y la causa en las personas, materias y condiciones por El solo determinadas. Creemos que la cosa queda suficientemente aclarada.

* * *

Hemos tratado de vindicar el nombre de Suárez de la acusación que se le hace de haber admitido nuevas revelaciones en la Iglesia, interpretando sus expresiones, un tanto equívocas u oscuras, y que, por otra parte, eran frecuentes en otros muchos teólogos, por su pensamiento, clara y terminantemente afirmado en todos sus escritos, y aun en los mismos pasajes a renglón seguido de aquellas expresiones dudosas. Creemos ser ésta una regla elemental de crítica, cuando se trata de investigar el pensamiento de un autor.

Pero si a alguno no le convencieren nuestras observaciones, la cuestión no tendría mayor trascendencia. Se trataría, simplemente, de uno de esos *lapsus,* muy humanos, y de los que ni los más grandes doctores se han visto libres.

Lo importante es la verdadera doctrina del progreso dogmático y los puntos fundamentales de la misma, que hemos expuesto según nuestro leal saber y entender, como ya lo hemos hecho en escritos anteriores [33], y cuya síntesis reproducimos aquí:

«La verdadera dificultad de todo este problema y la que, aunque no se formule expresamente, creemos ser la que realmente impide a no pocos teólogos modernos aceptar nuestra tesis, siendo los otros razonamientos meros recursos dialécticos para no rendirse a la misma, está en el diverso concepto que esos teólogos se han formado de la evolución del dogma.

»Partiendo de los postulados dogmáticos ortodoxos de esta evolución: 1.º) la revelación divina se cerró con los Apóstoles, no dándose ninguna pública o católica posterior a éstos; 2.º) el Magisterio de la Iglesia debe atenerse forzosamente a ese depósito apostólico, a su custodia y explicación o exposición; 3.º) para que una verdad pueda ser presentada como de fe divina, debe estar contenida en dicho depósito y verdaderamente revelada o atestada por Dios, entienden los aludidos teólogos que, para que el tal Magisterio eclesiástico pueda proponer una verdad como o en calidad de revelada por Dios, o como creíble con fe divina, es preciso que la descubra, *previamente y formalmente* contenida en algún *dato revelado par-*

---

[33] Citados en la nota 10.

ticular del repetido depósito, *independientemente* del Magisterio, y aunque éste sea también un dato revelado; ya que, de no ser así, dicen, o habría una verdad no revelada añadida al depósito o habría una nueva revelación.

«Es ésta una concepción estrecha y como estática de ese depósito de la revelación y de la función del Magisterio eclesiástico, con respecto al concepto que venía manteniendo la teología tradicional. Esta, partiendo de los mismos postulados dogmáticos ortodoxos antes mencionados, sostiene un concepto más amplio y más vital, por decirlo así, del depósito y del Magisterio y de la función íntima y complementaria de ambos.

»Según esta concepción, en la Iglesia de Dios existe un depósito o conjunto de verdades, Escritura y Tradición, particulares y concretas, y en esto no se diferencia la Iglesia de la Sinagoga o de la humanidad del Antiguo Testamento. Pero en esa Iglesia existe, además, un elemento o una verdad trascendente, parte principal del mismo depósito de la revelación, que es, a la vez, una institución permanente e indefectible y regla suprema y viva de nuestra fe: el Magisterio de esa Iglesia. De igual valor infalible que la Escritura y la Tradición apostólica, es superior a las mismas, en cuanto que éstas son ya algo estático y muerto y aquél es algo vivo y activo; limitado, es verdad, al ámbito o contenido de aquéllas, aunque no sólo al *formal*, sino también a todo el *virtual*, pero con el mismo valor de ellas en cuanto a la adhesión suprema o de fe divina debida a sus enseñanzas, por cuanto la infalibilidad de éstas está atestada por el mismo Dios; siendo, como acabamos de indicar, este elemento o esta verdad revelada el contenido principal regulador, fundamental y trascendente de todo el depósito de la revelación, de todo el plan providencial en la trasmisión del testimonio de Dios a los hombres y de toda la economía o sistema doctrinal de la Iglesia católica. De ahí que, para todos los teólogos anteriores a Molina, definición infalible del Magisterio eclesiástico o definición *ex cathedra* fuera sinónima de definición de fe divina.

»Creemos que hay que volver decididamente a esa concepción teológica tradicional. Con ella se salvan los postulados dogmáticos de la evolución del dogma, con ella únicamente se da una explicación histórica de ésta críticamente aceptable, y no tenemos por qué exigir más que lo que venía exigiendo aquella tradición.»

FIDEL G. MARTÍNEZ
Obispo titular de Sululi

De continentia periodica seu de sterilitate facultativa

Paucos abhinc annos hominis procreatio nobis mysterium erat. Quomodo magnus Dominus Deus noster, omnium rerum Creator, hominis generationem disposuisset, nesciebamus. Eratne mulier, habito recte congressu maritali, capax concipiendi per omnes et singulos dies in periodo menstruo contentos? erantne aliqui dies omnino steriles, in quibus mulier, non obstante naturali et perfecta coniunctione maritali, esset impotens ad foetum concipiendum ex ipsa sua naturali dispositione? Ignotum nobis erat. Sed hodie nemo non cognoscit mulierem pati sterilitatem quibusdam diebus sui cycli regularis, et haec cognitio statim problema morale practicum proponit de liceitate usus coniugalis restricti *unice* ad ipsos dies steriles seu agenesicos cum intentione novae vitae procreationem vitandi.

Momentum huius problematis

Quamvis haec quaestio ab aliquibus moralistis iam sub fine elapsi saeculi agitata fuit, tamen post recentes investigationes a DD. Knaus, Ogino, Smulders et aliis factas non infimum locum occupat. Cuius rei momentum neminem latere potest, qui noverit quam latius in dies serpit lues onanismi et neomalthusianismi, etiam sub praetextu scientifico, quae totius moralitatis, immo totius societatis, exitium secum ducere videntur. Huius exitii ut obstaculum, aliis mediis inutilibus evasis, continentia periodica exhibetur, quae ideo a P. Ferreres «Onanismi Remedium» cognominatur, ab aliis forte exaggeratius, tamquam eximium donum Dei, vel etiam ut magna libertatis aurora, saeculo XX viventibus a divina Providentia largita, salutata est, sive ut beneficium quoddam coniugibus totique humano generi beatitatem praestans [1].

[1] Dr. J. N. J. Smulders, *De la Continence périodique dans le mariage*, Librairie Letouzey et Ané, 1933, Paris, VI, 163 pp.

Notandum

Attamen sedulo notandum est huius rei discussionem et solutionem solis confessariis et medicis pro ratione sui muneris vulgandam esse, quippe quae ad directionem animarum et corporis valetudinem maxime necessaria sit. Minime vero illa in vulgi manus propagari debuisset, ut ¡pro dolor! a nonnulis, etiam sacerdotibus, factum est. De tali enim agitur re, quae propter suam naturam et prae malitia temporum errori quam maxime exponitur, et in ingentes abusus, onanismum redolentes, propendere potest, si apud quoslibet, ut factum est, diffundatur. Merito ipsi conqueruntur medici de evulgatione huiusmodi rei, cuius discussio et divulgatio, ipsis fatentibus, ultra ephemerides rite scientificas et morales nunquam progredi debuisset.

Termini problematis

In tota hac quastione de continentia periodica duo phenomena prae oculis praecipue sunt habenda: Ovulatio et menstruatio, quae dantur in omni femina normali licet sanctissima et castitate praeeminens, quae pubertatem attigerit et ad menopausiam, circa annum 45 ad 48 locum habentem, nondum pervenerit.

Ovulatio

Est descissio ovuli ex ovariis rupto folliculo unius vesiculae Graf. Hoc phenomenon est terminus *a quo* et *ad quem* menstrui cycli omnis feminae. Ovulationem comitatur efformatio *corporis lutei,* quod suis secretionibus internis (simul cum aliis causis) uteri praeparationem (vel dispositionem praemenstruam) efficit, ut, si fecundatio intervenerit, implantatio ovuli apte fieri possit. Fecundatione ovuli habita et inde eius implantatione facta, ipsum ovulum suo influxu transformationem corporis lutei spurei seu menstruationis in corpus luteum verum seu graviditatis efficit, quod impedit menstruationem et, quandiu viget, ulteriorem ovulationem. Unde, ovulum fecundatum duo impedit: *et novam ovulationem* et *futuram menstruationem*—Fecundatione ovuli non facta, nec consequenter eius implantatione, post plures dies (12 vel 14 vel amplius, attento numero dierum cycli) incipit degeneratio corporis lutei, et exinde eius influxus in uterum cessat. Unde sequitur *menstruatio. Menstruatio igitur est fluxus extra uterum et vaginam illius sanguinis communis, qui statim ac urget alicuius ovuli ex ovariis descissio confluit abundantius ad uterum, ut calore suo ad magnum ovulationis opus rite perfi-*

ciendum concurrat. Menstruatio, igitur, signum est ovulum praecedens vel non fuisse fecundatum vel, si fecundatum fuit, non servasse suam vitalitatem, sive ex accidente naturali, sive ex machinatione arte procurata. In quocumque ex his casibus habebimus abortum.

Menstruatio, ex regula generali, occurit vigesimo octavo quoque die. Sunt tamen feminae in quibus recurrit vigesimo tertio, vigesimo quarto aut vigesimo quinto usque ad trigesimum et etiam aliquando, licet admodum raro, ad quadragesimum. Inde menstrui cycli diversitas, quam prae oculis habere debent sectatores huius continentiae periodicae, ut eius beneficio frui possint.

Fecundatio

Ut habeatur fecundatio, haec duo requiruntur: *a*) Simultanea coexistentis in organis internis mulieris et ovuli descissi ex folliculo Graf et spermatis masculini; *b*) simultanea fecundabilitas utriusque elementi, scilicet activa in spermate et passiva in ovulo. Itaque, ut constare possit, utrum fecundatio habita sit vel non, aut saltem an possibilis fuerit vel non, haec quatuor constare debent:

1.ª Quibus in diebus ovulatio verificetur in hac muliere.

2.ª Ut hoc sciatur constare debet duratio cycli menstrui huius feminae.

3.ª Tempus fecundabilitatis ovuli seu eius capacitatis ut fecundetur a cellula masculina, i. e. quantum temporis retinet ovulum fecundabilitatem in organis internis mulieris.

4.ª Tempus vitalitatis fecundativae spermii in organis internis feminae seu quantum temporis retinet sperma vim fecundandi ovulum.

His omnibus incumbere debuerunt DD. Knaus et Ogino, ut suas conclusiones educerent, quae certe non parum differunt ab iis, quae hucusque sustinebantur, licet aliqua elementa ex his ab aliis Doctoribus iam reperta acceperint.

De continentia periodica

Historia

Notissima et simul pervulgata et a pluribus accepta usque ad primum decennium huius saeculi fuit theoria Dris. *Capellmann*, iuxta quam dies sterilitatis mulieris incipiebant die 15 post ultimam menstruationem. Insuper habebantur ut fertiles 3-4 dies ante futuram menstruationem. Unde in cyclo 28 dierum mulier erat sterilis a die 15 post ultimam menstruationem ad 25. Sed haec sententia in

desuetudinem abiit primis lustris huius saeculi, eo quod eventus ei contrarii saepe invenirentur. Hodie iam nemo eam tenet. Contraria fuit sententia DD. Schröder et Valenti, qui dies magis aptos ad fecundationem mulieris iudicarunt quindecim postremos dies a finito fluxu menstruo praecedenti.

c) Antonelli reicit horum DD. doctrinam [2], a Ballerini admissam in notis ad Gury [3], et asserit cum Dre. Guzzi fecundationem mulieris posse fieri semper, si, *forte et cum parva probabilitate*, excipias aliquos dies immediatos cessationi fluxus menstrui.

d) Dr. Th. Van de Velde, natione belga, iuxta doctrinam tunc generatim admissam, conatur periodicae continentiae securitatem omnibus viribus repellere [4].

Ephemerides bataba-medica «Roomesch - Katoliek Artsemblat», mense octobri 1930, respondens articulo Dris. Smulders, in quo methodum Ogino exponebat, absolute asseruit: «feminam esse unicum esse vivens aptum ad fecundationem quovis tempore recipiendam» [5].

f) Et ne longius in hac recensione progrediamur tantum meminimus in Congressu Ginecologiae linguae germanicae, a. 1930 habito, Drem. Fraenkel declarasse: «Mulierem posse concipere quolibet tempore». Non est igitur ullus periodus infecunditatis.

g) Attamen tunc temporis, annis 1929-1930, iam nuntiabatur in Europa inventos fuisse a DD. Knaus et Ogino dies agenesicos. Immo Dr. Ogino anno 1923 in variis ephemeridibus iaponicis suam theoriam evulgavit.

h) Dr. Siegel infecundam asserebat esse hebdomadam praecedentem menstruationem, et insuper dies a 1 ad 4 post eam. Ideo secundum hanc theoriam, in cyclo 28 dierum: sunt agenesici a die 1-4; fecundi a 5-20; iterum infecundi a die 21-28.

Uti patet haec theoria Dris. Siegel includitur in sententiis DD. Knaus et Ogino, qui ampliorem periodum dierum sterilium asserunt tum immediate post menstruum habitum tum ante futurum habendum. Ideo non est necesse amplior expositio theoriae Dris. Siegel. Satis erit breviter exponere sententias Doctorum Knaus et Ogino.

Secundum hos DD. cyclus menstruus tres veluti partes continet relate ad sterilitatem:

---

[2] ANTONELLI, *Medic. Pastor.*, I, n. 224.
[3] BALLERINI, *Theolog. Mor.*, ed. 5.ª, Romae, p. 917.
[4] TH. VAN DE VELDE, *Trilogie*, t. III, 1929.
[5] SMULDERS, o. c., 22.

1.ª—11 dies ante menstruationem futuram absolute steriles, iique dies sunt invariabiles.

2.ª—5 vel septem dies fecundi secundum Knaus, 8 secundum Ogino, qui succedunt dies steriles praedictos, incipiendo computationem a futura menstruatione.

3.ª—Reliqui dies, qui supersunt in cyclo iterum sunt steriles. Ii dies possunt esse plures vel pauciores, prout cyclus maiorem vel minorem numerum dierum complectatur. Sic in cyclo 28 dierum, Knaus ponit 10, Ogino 9; in cyclo 23 dierum, Ogino ponit 4 dies, Knaus apponet 5-et ita in aliis cyclis diversis.

Discrimen inter utramque theoriam

Duplex discrimen statuunt inter se ii DD. 1) Terminus a quo computationis. Pro Ogino est prima dies futurae *menstruationis*, sed retro computando: v. g. 11 dies steriles in cyclo 28 dierum ita sumes: a die 28 ad 18-Pro Knaus est ipsa ovulatio, quae fixe, constanter contingit die 15 ante sequentem menstruationem [6].

2.ª—*Vitalitas seu capacitas fecundans nemaspermatis* est pro Ogino 3 dierum et in casibus extraordinariis 4 ad 8 dierum; pro Knaus 48 horarum ad summum.

3.ª—*Fecundabilitas passiva ovuli* est pro Knaus 24 horarum; pro Ogino videtur esse minoris temporis, licet non determinet numerum horarum fecundabilitatis passivae ovuli.

4.ª—Uterque tamen Dr. convenit in eo, quod ovulatio potest accelerari vel retardari per unum diem.

Dies fertilitatis

A) Knaus tres tantum dies ponit: *ovulationis* et *duos praecedentes*, in quibus *nemasperma servat vim fecundandi ovulum*. Sed quia ovulatio potest accelerari vel retardari per unum diem, tempus praefinitum fecundabilitatis passivae mulieris est 5 dierum [7]. Ad maiorem securitatem debent addi alii duo dies [8]. Unde 2 + 5 = 7. Qui hoc modo computantur: Praedicti 3 dies fertilitatis + 2 qui eos praecedunt et 2 qui illos sequuntur.

---

[6] Herman Knaus, *La fecundidad e infecundidad periódica de la mujer*, trad. del Dr. A. Fernández. Madrid, 1935, 103-104.

[7] O. c., 105.

[8] Smulders, o. c., p. 70.

Exempla

Cyclus	Ovulatio	Dies agenesici	Dies genesici	Dies agenesici
26 dierum	die 12 [9]	a 1 ad 8	a 9-15	a 16-26
28 »	die 14	a 1 ad 10	a 11-17	a 18-28
30 »	die 16	a 1 ad 12	a 13-19	a 20-30 [10]

B) In systemate oginensi dies fecunditatis sunt 8 ita distributi: 3 dies fecundabilitatis activae spermatis + 1 fecundabilitatis passivae ovuli, + 2, unus accelerationis et alius dilationis possibilis in ovulatione; + 2 additi ad cautelam pro maiori securitate sterilitatis, e quibus unus *ante* et alter *post* ovulationem ponuntur.

NB. *a*) Casus extraordinarii —4 ad 8— virtutis fecundativae spermii ab Ogino positi nihil aliud sunt nisi actus excesivae prudentiae Ogino, quia talis hipothesis, secundum Knaus, non est probata [11]. Itaque, demptis casibus extraordinariis, supersunt in methodo oginensi 8 dies fecunditatis mulieris.

b) Modus computandi est a prima die futurae menstruationis in retro.

Cyclus	Menstruat.	Dies agenesici	Dies genesici	Dies agenesici
26 dierum	die 26	a 26 ad 16	a 15- 8	a 7-1
28 »	die 28	a 28 ad 18	a 17-10	a 9-1
30 »	die 30	a 30 ad 20	a 19-12	a 11-1 [12]

De continentia periodica

NB. Animadvertere cum clar. Hürt et aliis iuvat, Israelitis, quorum fertilitas inter gentes notoria fuit, secundum legem Mosaicam [13],

---

[9] KNAUS-FERNÁNDEZ, o. c., p. 104.

[10] Si cyclus est *multiformis:* v. g. variat a die 26 ad 30, dies fecundi computantur secundum extremos, scilicet a die 9, quae est prima dies fecunda periodi 26 dierum, ad 19 quae est ultima periodi 30 dierum. Unde coniuges cessare debent die 8 in suis relationibus intimis et non possunt eas resumere usque ad diem 20, si secure procedere volunt. Cf. SMULDERS, o. c., p. 122.

[11] SMULDERS, o. c., p. 73.

[12] In systemate Ogino eodem modo ac in systemate Knaus, servato inter utrumque existente discrimine, procedendum est, quando cyclus est multiformis. Cf. SMULDERS, o. c., p. 92-94.—MONIN, *La vie intime des époux,* Paris, a. 1937, p. 110, id est, si periodus multiformis variat a die 26 ad 30, relationes intimae coniugum cessare ad summum debent die 7 a prima menstruationis die et non possunt resumi usque ad 20, quae iterum est prima agenesica.

[13] Mos. 15, 19.

et iuxta huius legis interpretationem, quam alii Iudeorum libri exhibent (Talmud, &) cohabitationem fuisse interdictam per ipsos menstruationis dies (saltem per 5) et per septem subsequentes. Hinc ad commertium matrimoniale admitti potuerunt inde a die 12 post menstruationem; a die ergo, quo secundum methodum a Knaus et Ogino propositam probabilitas fecundationis incipit. Unde fertilitas populi Hebraici etiam ex lege mere biologica facile explicari potest.

Censura-Valor harum theoriarum

Ex his theoriis securior est illa Dris. Siegel eo ipso quod paucos dies sterilitatis assignat. E contra Knaus extendit magis campum sterilitatis, exinde est minus secura quam illa Ogini, sed fere nihil. Quae magis ad praxim deducitur est methodus Ogini. Tamen in hac quaestione de valore seu de securitate harum methodorum idem dicimus de utraque theoria Knaus et Ogino.

Quaenam est harum probabilitas aut certitudo

Secundum medicorum iudicium non est methodus infallibilis. Communiter concedunt habere 80 % probabilitatis. Ideo confessarius nunquam paenitentibus uti rem certam proponat. Immo «ipse nunquam hanc methodum paenitentibus explicet, sed eos ad medicum catholicum-practicum» mittat. Hic explicabit. Opportet ut confessarius «cognoscat aliquem medicum vere prudentem et bonum catholicum, ad quem paenitentes mittere possit». Quia sunt medici, se catholicos dicentes, qui non credunt in omnimodam securitatem methodi Ogino-Knaus et onanismi praxim suis clientibus inique suadent.

Moralistae in varias abeunt sententias. Quidam, ut Ferreres, in postrema editione [14], vocant eam fere moraliter certam. Idem tenent Vermeersch [15]; Gaston Monin [16], et alii. Maior tamen Moralistarum pars uti probabilem, non moraliter certam, eam habet. Hoc debet esse criterium confessarii, si paenitentes consilium ab eo petunt.

Duae novae Theoriae

1.ª Theoria elevatae temperaturae (de alta temperatura).—Iam experientia comprobatum est in muliere subiecta menstruationi duplicem existere corporis temperiem: superiorem et inferiorem, elatam et demissam. Elevatio temperiei corporis est quinque vel sex

---

[14] Ferreres, II, 1087, vel 1159.
[15] Vermeersch: Periodica, 1934, 241.
[16] Gaston Monin, *La vie intime des époux*, Paris, 1937, 101.

decimarum unius gradus. Comprobatum etiam est initium altioris temperaturae signare momentum processus ovulationis, id est *maturitatis, descissionis folliculi Graf* et migrationis ovuli in tubas Fallopii, quia hic maior corporis calor debetur secretioni cuiusdam hormonae (*progestine*) ab ovario procedenti et coincidenti cum maturitate ovuli. Quare ovulatio sequitur augmentum caloris, et maxima fecunditas respondet maximae temperaturae, quae tertia die, ab eius phasi, descendit et incipit completa sterilitas usque regularum reaparitionem, et post hanc, plures vel pautiores dies secundum longitudinem cycli menstrui. Momentum practicum huius theoriae consistit in plena securitate, quam habet femina se, ex facta diurna matutina temperaturae observatione, iam inveniri in periodo sterilitatis et ovulationem fuisse transactam, salvis semper casibus pathologicis. Methodus Ogino-Knaus ex hac theoria confirmatur et perficitur propter certitudinem ovulationis iam habitae.

Haec theoria debetur praecipue DD. Ferin, Mary Barton et Wiesnes [17] asserentibus nullam conceptionem habuisse locum in matrimoniis, quae, attenta hac norma, unionem coniugalem limitarunt.

Ad elationem caloris cognoscendam usus fit cuiusdam termometri maximae et accuratissimae sensibilitatis speciali modo adaptati (Zylatert) de quo narrationes medicorum amplissime loquuntur. Summus Pontifex, in Allocutione ad Obstetrices Catholicas Italiae 29 octobris 1951 habita, ad hanc novam theoriam alludit.

Crisis huius novae doctrinae

Multae sunt difficultates et incommoda huius praxis.

a) Hoc maximae et accuratissimae sensibilitatis termometrum debet applicari feminae per tres saltem consecutivos menses ante omnem determinationem super momentum ovulationis, ut bene cognoscatur variatio temperaturae huius feminae.

b) Omnino necesse est praevie magna cum diligentia determinare sanitatem mulieris, expositam pluribus eventibus fatigationis, nocturnarum cordis oppresionum, idearum fixarum, insomniorum, et a fortiore omnis indispositionis sanitatis etiam levissimae.

c) Cum diligenti cura per singulos dies temperatura inspicienda est eadem ipsa hora, antequam e lecto surgat.

d) Denique, prae oculis semper habendi sunt tres dies vitalitatis

---

[17] Cf. doctrinam horum DD. apud CHAN. BARBE, DR. en *Médec., in Limit. des Naissances et Consc. Chrétien.* Ed. Famil. de France, Paris, 1950, p. 232.

fecundativae nemaspermatum, ut in eis vitetur unio coniugalis ante ovulationem.

Ex his omnibus patet hanc methodum, ultra molestias quas secum fert, multas habere posse iacturas, speciatim quia sanitas feminae signationes termometricas facile adulterare potest.

2.ª *Theoria Potentialis metrici*

Haec novissima methodus, Potentialis — Metrica, fere, saltem practice, ignota in Europa, recentissime inventa est in Statibus Foederatis Americae Septentrionalis. Consistit in metiendo, ope instrumenti ad hoc apto, potentiale musculi uterini, quod variationem exhibet durantibus *phaenomenis cycli menstrualis*.

Haec methodus, semel ac iam satis experientiae subiecta fuerit et correcta si opus sit corrigere aliquid quod adhuc defectuosum sit, poterit esse, ut videtur, securior et minus aleatoria quam illa elatae temperiei, de qua modo locuti sumus, quia, ex una parte, separationes *voltaje* sunt grandiores, vel saltem legibiliores prae illis termometri; et, ex alia parte, sanitas feminae, saepe parum stabilis, nullum influxum exercere potest super variationes potentilis musculi uterini, dum ipsa instabilitas sanitatis feminae termometri signationes necessario adulterat. Experientia huius methodi, nimis recentissimae, adhuc non est sat sufficiens ad conclusiones solido fundamento firmandas [17 bis].

Moralitas continentiae periodicae

Ex hac brevi expositione theoriarum circa sterilitatem facultativam satis nobis ignotescit discrimen magnum existens inter huiusmodi praxim et onanismi exercitium, licet effectus in utroque sit idem, sc. vitare novae vitae procreationem. Nam in illa actus semper ponitur recte et servata semper intrinseca ipsius natura et eiusdem ordinatio in finem; in hoc vero actus intrinsece vitiatur et, voluntate libera, privatur debita eius ordinatione in finem primarium, qui est prolis [18]. Iam vero, res valde diversa est vitare prolem per corruptionem intrinsecam actus et illam vitare per abstentionem ab eodem. Hinc maximum momentum pro confessario et conscientiae directoribus habet bene cognoscere moralitatem «Sterilitatis facultativae seu Continentiae periodicae», quia ut bene notat Pius XII, «licet non sit theologi trac-

---

[17 bis] Paul Chanson, *Art d'aimer et Continence Coniugale* avec un postface: *Art d'aimer et vie spirituelle chretienne* par le R. P. H. M. Féret, O. P., p. 18-20. Editions Familiales de France. 86, Rue de Gergovie, Paris, XVI[e].

[18] Pio XI, *Casti Connubii:* AAS (1930) p. 361.

tare *quaestiones biologicas,* maxime ei interest earum moralitatem callere; tum ut iudicium certum sibi efformet de huius praxis moralitate, tum ut possit respondere quaestionibus a fidelibus propositis, num ipsis liceat matrimonio uti in solis diebus agenesicis» [19]. Et en problema nostrum a maiori vel minori dierum sterilium certitudine independens.

Quid sterilitas facultativa seu continentia periodica

Est voluntaria coniugum abstentio ab actu matrimoniali in diebus probabilis conceptionis et simul usus coniugii in diebus sterilitatis, agenesicis dictis, ad vitandam novae prolis procreationem.

Unde in continentia periodica haec duo includuntur: *a*) abstentio a relationibus sexualibus diebus fecunditatis et *b*) usus earumdem in diebus sterilitatis. Nam quod coniugibus licitum sit uti coniugio etiam diebus sterilitatis, ut iam dixit Pius XI, nemo est qui contradicat. Gravitas quaestionis est in electione facta a voluntate solum utendi matrimonio diebus agenesicis et simul ab eo abstinendi diebus fecundis. Estne licita haec electio et consequens usus?

In praxi haec quaestio est maximi momenti. Hactenus coniuges in hac tripartita via inveniebantur in gravibus casibus vitae coniugalis: *a*) vel se exponere periculo vitae uxoris in nova conceptione fetus; *b*) vel servare absolutam continentiam, quae est fere heroica pro coniugibus; *c*) vel recursus ad praxes malthusianismi. Prima via est heroica: assumere periculum vitae matris in usu matrimonii; secunda valde difficilis et pauci qui illam percurrere velint; tertia est omnino reprobanda utpote immoralis et dignitatis humanae abiectiva. Quid igitur dicendum? licetne coniugibus eligere usum matrimonii *exclusive* in diebus sterilibus, ut ab hoc triplici incommodo se expediant?

Hactenus duplici modo responsum fuit a theologis huic quaestioni. 1.ª sententia dicebat hunc modum agendi licitum esse *per se*. Tamen in quibusdam adiunctis necessaria erat causa cohonestans ut licite agerent sponsi. Unde breviter sententia ita concepta est: continentia periodica est licita *per se,* illicita *per accidens,* i. e., sine causa sufficienti illam cohonestante.

2.ª sententia e contra ita breviter expressa est: Continentia periodica est *per se* illicita, licita *per accidens,* sc. cum causa iusta.

---

[19] Pio XII, *Allocutio ad Obstitrices cath. Italiae,* 29 oct. 1951: AAS 843

Brevis expositio harum duarum sententiarum

Prima sententia est longe communior. Eam tenent inter alios A. Verhamme [20]; Heymeijer [21]; García Bayón, C. M. F. [22]; Ferreres [23]; Noldin-Schmitt [24]; Meyrand, O. P. [25]; Hürt [26]; Dr. Latz [27]; Regatillo [28]; Payen [29]; Merkelbach [30] et alii.

Haec sententia ad liceitatem electionis coniugum habendi relationes sexuales unice in diebus sterilibus has exigit condiciones praevias:

1.ª Quod electio dierum agenesicorum fiat ex mutuo consensu; secus esset graviter illicita ob iniustitiam illatam invito.

2.ª quod actus ponatur omnino *recte,* et nihil efficiatur a coniugibus illius rectitudinem impediens.

3.ª quod non fiat ob solam delectationem carnalem. Damnata est enim haec prop. 9.ª ab Innoc. XI: «Opus coniugii ob solam delectationem exercitum omni penitus culpa caret ac defectu veniali» [31].

4.ª Quod coniuges dispositi sint ad prolem acceptandam, si haec contra eorum intentionem supervenerit.

His positis, veniamus ad argumenta breviter exponenda. 1^{um}.— Moralitas desumitur ex *obiecto, ex fine et ex circumstantiis.* Atqui actus coniugalis electus *unice* in diebus sterilibus non est illicitus neque ex obiecto neque ex fine neque ex circumstantiis. Ergo.

Maior iam nota est ex tractatu de Morali fundamentali. Deficiente uno ex his elementis actio est mala iuxta axioma: «bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu»: ex. g.:

a) Onanismus est malus ex suo intrinseco obiecto, quia substantialiter corrumpit actum generationis. Item blasphemia, mendatium, etc.

b) Eleemosyna bona est in se, sed facta ad seductionem puellae est mala propter finem malum.

c) Oratio in se bona fit mala, si tuo officio deficis propter eam.

Minor per partes.

---

20 A. Verhamme: Collat. Brugens., aa. 1930, p. 360; 1931, p. 178 ss.; 1934, p. 459 ss.; 1935, p. 392 ss.

21 Heymeijer, *De la Contin. Period. dans le mariage,* par le Dr. Smulders, supra citat. 1er Appendice, pp. 163-188.

22 García Bayón, C. M. F.: Illustr. del Clero, aa. 1933, 1934 y 1935.

23 Ferreres: Estudios Eclesiásticos, Madrid, abril de 1935.

24 Noldin-Schmitt, *De Sexto Praecepto,* n. 75 et 78.

25 Meyrand, O. P., *Un problema moral,* Subirana-Barcelona.

26 Hürt: N. R. Theol., 1931, Louvain (Belgique).

27 Dr. Latz, *Rythm of sterility,* a. 1932 (in Chicago).

28 Regatillo-Zalba, *Theologiae Moralis Summa,* t. III, 997-998.

29 Payen, *Déontologie Médicale,* Append. n. 500-606.

30 Merkelbach, *Theolog. Moralis,* t. III, 932, 3.

31 DB n. 1159.

A) *Ratione obiecti.* Nam obiectum continentiae periodicae immediatum in tota sua amplitudine sumptum est duplex, quia sponsi liberrime eligunt *a*) abstentionem usus coniugalis in diebus genesicis et *b*) positionem illius in diebus sterilibus; *finis* operis in his actibus est in a) *non habere filios;* in b) *sedatio concupiscentiae.* His in actibus nihil contra rationem apparet in cursu normali rerum. Non in abstentione, quia nulla lex eos cogit ad utendum matrimonio; non in usu in diebus sterilibus, quia liberi sunt ad utendum in diebus sui placiti, eo quod nulla lex, salvis adiunctis exceptionalibus, id eis prohibet.

Explanatio. a) *Quoad abstentionem.* Nulla lex naturalis nec officium ex contractu dimanans, supposito mutuo coniugum consensu, obligat eos ad usum matrimonii.

1) Si est ad servandum etiam perpetuam castitatem, docet Pius XII in Allocutione ad Obstetrices Catholicas Italiae. Item cum approbat ingressum duorum coniugum in religionem vel quod vir sit sacerdos et uxor religiosa vel vivat in domo religiosa.

2) *Si est sine observantia plena castitatis.* Praeceptum Genesis: «Crescite et multiplicamini» [32], si verum praeceptum est, refertur ad genus humanum, non ad individua. Nemo enim adhuc excogitavit singulos homines teneri ad statum matrimonialem amplectendum et ad filios procreandos. S. Thom. haec scribit: «Dupliciter est aliquid debitum (ratione praecepti). Uno modo ut impleatur ab uno: et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest. Aliud est debitum implendum a multitudine. Et ad tale praeceptum non tenetur quilibet de multitudine... Praeceptum datum de generatione rescipit totam multitudinem hominum... Et ideo sufficienter providetur humanae multitudini, si quidam carnali generationi operam dent» [33]. Non est igitur necessarium praeceptum individuale generandi filios. Ipsa inclinatio naturae ad usum venereorum et amor filiorum, maxime instinctus maternitatis in muliere satis est lex obligans ad utendum matrimonio.

3) Nec est obligatio utendi in diebus determinatis, i. e. fecunditatis. Licet certum sit matrimonium esse unicum medium licitum propagandi genus humanum, pariter certum est ex ipso contractu matrimoniali non deduci omnia et singula matrimonia debere suos

---

[32] Gen 1, 28.

[33] S. THOM., 2-2, q. 152, a. 2 ad 1.um Sed haec responsio ad 1.um hic allegata non est ad rem. Nam Angelicus agit de illis qui profitentur virginitatem, et qua tales non frangunt praeceptum Genesis, quod omnes catholici concedunt. Sed hic non est quaestio de virginibus, sed de uxoratis qui *utuntur matrimonio unice* in diebus agenesicis.

habere filios. Nam can. 1081 § 2 statuit: «Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem». Unde est ius *ad actus per se aptos* ad generationem prolis. Ideo sequitur duplex obligatio coniugibus inhaerens: *a*) obligatio reddendi debitum alteri coniugi legitime petenti, nulla existente causa ab hoc officio excusante; *b*) obligatio ponendi actum per se aptum ad generandam novam vitam; ideo et alia obligatio ponendi recte talem actum et non utendi artificio quo ille vitietur et amittat suam efficaciam.

4) Distinguendum igitur est *inter ius et usum iuris*. Ius est essentiale contractui matrimonii, non autem usus iuris. Hic est obiectum concordiae inter sponsos. Unde possunt, ut iam dictum est, huic usui valedicere temporaliter vel in perpetuum, ad hos vel ad illos dies. Ideo et ad dies genesicos tantum.—Insuper, certum est generationem filiorum esse finem primarium matrimonii [34], sed non *unicum,* et multo minus indispensabilem; secus nec vetuli nec steriles matrimonium validum contrahere possent. Sunt enim alii fines matrimonii: mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae, licet subordinati fini principali matrimonii. Exinde patet matrimonium in individuo consideratum iustificari *per se* ex his finibus, dummodo finis primarius non excludatur *positive* a voluntate, quae est causa contractus matrimonialis.

Usus matrimonii, igitur, in diebus sterilibus potest poni a coniugibus cum his duobus condicionibus: 1.ª quod nihil *contra naturam* agant, sed sequantur leges, quas Deus Providentia sua statuit; 2.ª quod sint dispositi ad accipiendum filium si Deus dederit contra sua desideria et praevisionem.

Aliqui auctores huius sententiae defensores, ut melius suam doctrinam sustinere possint, distinguunt *inter actionem hominis et actionem naturae*. Unde aiunt: In continentia periodica satis est ut coniuges ponant actionem suam liberam recte, quae de se sit apta ad procreationem prolis. Ad hoc tantum obligantur ex can. 1081 § 2.—Si igitur unio coniugalis recte facta non habet efficaciam ad generationem prolis, hoc pendet a natura, quae in determinatis diebus non tribuit efficaciam illi, i. e. legibus biologicis defectus *ovulationis* in illis. Hinc Pius XI in Enciclica *Casti connubii* ait: «Habentur enim tam in ipso matrimonio quam in coniugalis iuris usu etiam secundarii fines ut

---

[34] Can. 1013 § 1.°; DB 1159.

sunt mutuum adiutorium, mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos intendere coniuges minime vetantur, dummodo salva sit semper intrinseca illius actus natura ideoque eius ad primarium finem ordinatio» [35].

c) Consideratis finibus immediatis ex una parte *abstentionis deliberatae* in diebus fecundis et ex alia unionis coniugalis in sterilibus, nulla apparet inordinatio contra rectam rationem.

a) Non in prima, quia desiderium non procreandi filios *de se* est indifferens. Habere filios et eos bene educare laudabile est. Sed in aliquo casu mere illos habere potest esse reprobabile. Unde attendendum est ad finem agentis, vel ad circumstantias sicut in omni actu indifferenti. Iam vero finis agentis habendi vel non habendi filios in nostro casu non est inhonestus nec contra rationem.

Ad rem Noldin-Schmitt: «Non est necesse, ut coniuges in usu matrimonii generationem prolis velint, immo *ex iusta causa* optare possunt, ne ea generetur et ex hoc desiderio usum matrimonii restringere ad illum tempus, quo minor est spes futurae conceptionis. Requiritur tamen, ne intentio prolis excludatur positive, i. e., ne quidquam fiat, quo actus ita in se deformetur, ut fini suo naturali iam non sit aptus» [36]. Moralitas igitur pendet a fine agentis seu intentione coniugum.

b) Quoad legitimationem actus sexualis diebus infecundis iam diximus sufficere finem secundarium, sc. mutuum adiutorium, sedationem concupiscentiae, fovere mutuum amorem, quos vel saltem unum ex iis prae oculis habere debent coniuges.

NB. Si quis quaereret voluptatem ob solam voluptatem excludendo positive alium finem peccaret venialiter saltem. Ideo damnata est propositio 9.ª ab Innoc. XI «opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus culpa caret ac defectu veniali» [37], ita ut in ultimum finem moveri non possit— At iterum NB. non esse prohibitum delectatione ad actum *moveri*, quia delectatio ideo addita est a Creatore actibus, ut homines alliciat ad hos ponendos. Quamvis ergo aliquis moveatur ad actum per delectationem, si ponit eum ordinatum et moderatum, ipse actus tamquan licitus vel saltem non prohibitus apprehenditur et ideo homo licite hanc honestatem approbat et intendit; ergo actui nihil deesse intelligitur, quominus naturae rationali sit conveniens; ideoque ordinabilis et obiective ordinatus in Deum,

---

[35] AAS 22 (1930) 561 n. 60; DB 2241.
[36] NOLDIN-SCHMITT, *De sexto praec.*, n. 78, 3.°
[37] DB 1159.

finem ultimum» [38]. Ergo continentia periodica in suo obiecto considerata non est illicita. Ita auctores huius sententiae patroni [39].

B) *Moralitas ex circumstantiis.* Alius fons moralitatis sunt circumstantiae. Cum continentia periodica in se sit indifferens, quaerenda est eius malitia, num forte ex circumstantiis proveniat. Iam vero hae possunt esse: *a*) *Mutuus consensus* coniugum, *liber, non extortus* vi vel alio medio illicito. Sed hoc iam exclusum est in quattuor condicionibus praeviis expositis. NB. si consensus sit impositus ex alia ratione superiore: v. g. ex gravi periculo conceptionis, iam sumus extra nostram quaestionem.

b) *Incommoda* quae possunt sequi ex continentia periodica: v. g. periculum relationis adulterinae cum tertia persona, praxis neomalthusianismi inter ipsos sponsos in diebus fecundis.

c) *Bonum commune,* nempe propagatio humani generis, quia, licet Deus hoc opus non imposuerit individuis, difficile excusantur coniuges divites, sani, a generanda numerosiore familia, immo haec agendi ratio scandalum in populo generare potest; *d*) Si bonum et pax patriae exigeret haeredem regni; *e*) Pax familiae aliquando exigit usum matrimonii tempore fecunditatis.

Hae circumstantiae et aliae similes non tangunt moralitatem continentiae periodicae ex obiecto. Relinquunt illud in sua indiferentia, sed ipsi praxi continentiae periodicae addunt malitiam; nam incommoda illa notata exigunt aliquam *causam iustam,* vi cuius possit permitti periculum, cui coniuges exponuntur propter talem observantiam [40].

C) *Moralitas ex fine.*—Si continentia periodica ratione obiecti est indifferens, si circumstantiae non faciunt eam immoralem, videndum est quid accipiat *ex fine operantis.* Quia actus ex obiecto indifferentes, ut in nostro casu, in ordine ad ultimum finem hominis accipiunt suam primam moralitatem ex fine operantis [41]. Ergo coniuges in praxi continentiae periodicae agentes ex motivo honesto et iusto, i. e. causa sufficienti ad temperandam suam relationem sexualem ad solos dies ageneseos, tunc agunt *licite.* E contra si motivum, quo ducuntur sponsi in suis relationibus coniugalibus est extra orbitam honestatis, tunc illi peccabunt saltem leviter.

---

[38] Noldin-Schmitt, l. c., n. 2; conf. *De princ.,* n. 88.

[39] Cf. specialiter Exmum. et Rvmum. Dr. Muñoyerro, *La Mor. Med. en los Sacramentos de la Iglesia,* n. 147. Madrid.

[40] Cf. Exmum. et Rvm. Dr. Muñoyerro, o. c., n. 146.

[41] Noldin, *De princ.,* n. 77.

1) *Motiva mala.*—Si coniuges observant dies steriles: *a*) ad vitandos labores ordinarios maternitatis; *b*) onera filiorum et eorum educationis; *c*) ob sensualitatem; *d*) ob avaritiam; *e*) ob vanitatem et ob excesivum desiderium commodidatum et aliorum similium, certe tunc *inhoneste* agunt. Sed notandum est, quod tunc non peccant contra castitatem, sed contrahunt malitiam motivi praxim continentiae periodicae inspirantis. Ordinarie peccatum erit leve, at posset etiam esse grave. «Indubitanter esset grave peccatum desiderium non habendi filios cum *intentione* vitandi eorum conceptionem quocumque medio.» Tunc enim voluntas est intrinsece vitiata hac prava intentione. Exinde fit quod continentia periodica per se est licita, mala autem *per accidens*, graviter vel leviter prout motivum sit graviter vel leviter inhonestum.

2) *Motiva honesta* sunt etiam multa. Haec possunt esse ex parte corporis et ex parte animae, viri vel mulieres: *a*) medica, *b*) socialia, *c*) oeconomica, *d*) eugenica. Sed quia haec infra erunt exponenda, satis est earum classes enumerare. Unde conclusio huius sententiae:

Continentia periodica *per se* est licita, *per accidens* potest fieri illicita. Ideo ad eius rectum usum requiritur causa iusta et honesta, quae, ut diximus, est multiplex [42].

Argumentum auctoritatis. A Sacra Paenitentiaria quaesitum fuit: An licitus sit usus matrimonii illis tantum diebus, quibus difficilior est prolis conceptio? et respondit die 16 iunii 1880: «Coniuges praedicto modo matrimonio utentes inquietandos non esse, posseque confessarium sententiam de qua agitur illis coniugibus, caute tamen, insinuare, quos alia ratione a detestabili onanismi crimine abducere frustra tentaverit» [43].

b) Item Sacra Paenitentiaria (ad novum dubium magis adaptatum ad theoriam Ogino-Knaus) respondit die 20 iulii 1932: «An licita sit *in se* praxis coniugum qui, cum ob iustas et graves causas prolem honesto modo evitare malint, ex mutuo consensu et motivo honesto a matrimonio utendo abstinent praeterquam diebus, quibus secundum quorumdam recentiorum theoremata ob rationes naturales conceptio haberi non potest?» — Respondit: «Provisum est per responsionem S. Paenitentiariae die 16 iunii 1880 datam.»

---

[42] Cf. Exmum. et Rvmum. Dr. Muñoyerro, o. c., n. 146.

[43] Auctores 2^{ae} sententiae respondent huic argumento ex responsione S. Paenitent. desumpto: «Posse confessarium caute insinuare continentiam periodicam incorregibilibus onanistis...» nullatenus sequitur, hanc esse *per se* licitam: potest enim explicari tamquam licitum consilium minoris mali, vel diminutionis mali maioris in eadem materia inordinati usus matrimonii.

Huic secundo responso S. Paenitent. potest applicari explicatio data priori responso, eo vel magis quod in hac secunda consultatione iam ponuntur iustae et graves causae existentes ad vitandam prolem, modus honestus utendus, mutuus consensus coniugum in talem praxim. Unde nihil probat in favorem huius sententiae.

B) Continentia periodica secundum aliam sententiam est illicita *per se* obiective; licita *per accidens* gravibus causis existentibus.

Tenent hanc sententiam Moralistae primi subselli ut P. I. Salsmans, S. I.[44]; P. H. Van Mierlo M. S. C., Prof. Theol. Moralis[45]; Mayer[46]; P. Mag. Alb. C. Doodkorte, O. P.[47]; L'Ami du Clergé[48]; Dr. Mañá[49]; R. P. Benedictus Lavaux, O. P.[50] et alii.

Auctores huius sententiae tenent in systemate continentiae periodicae non debere considerari *actus materialiter in se, separatos inter se, independenter unum ab alio, sed in suo complexu industriosae electionis voluntatis,* qua certi dies reiiciuntur *quia fecundi,* alii assumuntur praecise quia infecundi. Ideo omnes actus coniugum continentiam periodicam exercentium considerari debent tamquam partes unius et eiusdem seriei affectatae voluntarie qualitate temporis libere electi, et consequenter sub influxu illius voluntatis industriosae, quae efformavit complexum *abstentionis* in diebus fecundis *et actuationis* in diebus sterilibus. Ita apparet inhonestas continentiae periodicae.

Probatur. *a*) Inhonestum est agere propter solam delectationem sensibilem exclusive, i. e. excluso positive quovis alio fine altiore. Hoc autem accidit in continentia periodica. In continentia periodica *positive* excluditur finis altior procreationis et educationis prolis, quia industriosa voluntas eligens *tempus agenesicum ut tale* abrumpit in coitu nexum medii ad finem principalem, et tamen retinet in coitu opus, quod a natura habet delectationem. Ergo sistitur in delectatione tamquam in fine primario. Ergo agitur exclusive propter delectationem, reiecto positive a voluntate fine altiore.

---

[44] I. Salsmans, S. I., In Ephemeride Theolog. Lovanienses, iul. 1934, p. 562 s.

[45] H. van Mierlo, M. S. C., *In Mannenadel en Vrouwenser,* iun. 1935 (Hollandiae).

[46] Mayer, *Erlaubte Geburten-Beshrankung,* apud Bonifacius Druckerei, Paderbon. Hoc opus e commercio ab ipso auctore fuit ablatum, causa non manifestata.

[47] Mag. Alb. C. Doodkorte, O. P. *In R. K. Artsenbland,* iul. 1935 (Hollandiae).

[48] L'ami du Clergé, n.° 8, nov. 1934.

[49] Dr. Mañá, *Un caso grave de conciencia en el matrimonio,* ed. VI, 1947, Subirana, Barcelona.

[50] B. Lavaux, O. P., *Le monde moderne et le mariage chretien,* p. 417-422.

Nec dicas: sunt etiam alii duo fines: mutuus amor fovendus et mutuum adiutorium, quia ii fines possunt esse fortasse concomitantes, sed in continentia periodica non agitur propter eos. Nam ii fines eodem et meliori modo obtinentur in concubitu tempore genesico habito, et tamen in continentia periodica non eligitur tempus fertile, sed sterile, in quo habetur delectatio sine periculo conceptionis. Ergo in continentia periodica agitur propter delectationem.

b) In continentia periodica destruitur *hierarchia finium matrimonii,* et inde illius inhonestas. Finis primarius matrimonii est generatio prolis [51]. Exercentes continentiam periodicam positiva voluntate excludunt generationem, ideo eligunt ad usum matrimonii dies steriles. Ergo sistunt in fine secundario non hunc ordinantes ad finem primarium. Iam vero, «Qui ulteriorem ergo finem etiam primarium excludit, peccat, quia bonum honestum repudiat, i. e. honeste agere renuit» [52]. Et De Smet: «Positivam inordinationem incurrit, qui copulam exercet, generationem uti finem excludendo positive» [53]. Ergo continentia periodica est *per se* illicita.

Per accidens potest esse licita. «Cum agatur hic, ait Salsmans, de *voluntatis* dispositione ad normas morales moderanda (non de actibus externis, qui normaliter factis supponuntur), omnibus motivis quae hic et nunc in voluntatem influant simul (ut debent) perpensis, videndum utrum propter *accedentes extrinsecas* circumstantias, seu rationes compensantes, iam *rationabile* ac proin licitum sit sistere in finibus secundariis matrimonii et aversari a fine primario hic et nunc consequendo.—Etenim probari nequit finem primarium nunquam a voluntate posse respui: haec est enim vis finium secundariorum, ut rationabile sit, ac proin honestum, in iis sistere, *dummodo* ad hoc detur ratio conveniens» [54].

Unde concludunt: Continentiam periodicam esse licitam *per accidens,* si adest causa iusta sufficiens ad sistendum in finibus secundariis [55].

Si a patronis huius sententiae quaeris motiva sufficientia ad licitum exercitium continentiae periodicae, eadem tibi motiva plus minusve exhibent ac patroni alterius sententiae. Unde in praxi iam ante Allocutionem Romani Pontificis ad Obstetrices Catholicas Italiae, omnes

---

[51] C. I. C., can. 1013, § 1.
[52] Vermeersch, *De Castitate,* Romae, 1921, n. 226, p. 228.
[53] De Smet, *De sponsal. et matrim.,* Brugis, 1927, 2.209, p. 181.
[54] Salsmans, l. c., p. 565-566.
[55] *Conclusio* utriusque sententiae est: Ad licitum usum continentiae periodicae requiritur causa *gravis vel saltem iusta.*

moralistae catholici exigebant *bonam rationem* existentem in coniugibus, ut ii sine ullo peccato systema continentiae periodicae in praxi exercentes viverent.

Quaenam sint haec motiva, quorum vi licitus fit usus sterilitatis facultativae, infra dabimus. Multae sunt redargutiones, quibus patroni utriusque sententiae vim argumentorum sententiae adversae enervare conantur.

Unam tantum seligimus, quae ita se habet:

Coniuges individui non tenentur generare prolem. Ergo continentia periodica nequit esse per se illicita.—Transmisso antecedenti, non universaliter certo, prout hic effertur, respondemus.—Si hoc significat coniuges mutuo consensu posse servare continentiam vel correcte coire tempore sterili, conceditur. Sed nullatenus exinde eruemus, nisi verbis ludere velimus, quod *rationabile* est in voluntatis dispositione non servare hierarchiam finium, vel sistere in finibus secundariis ubi ad hoc nulla datur bona ratio, vel velle frui delectatione quin nunquam finis naturalis delectationis attingi possit. Iam vero omne irrationabile, est etiam contra ordinem moralem, ac proin *illicitum,* utpote contra virtutem prudentiae.

Hactenus de opinionibus inter theologos agitatis circa moralitem sterilitatis facultativae. Videamus nunc doctrinam a Romano Pontifice, Pio XII in laudata allocutione traditam.

Doctrina Allocutionis ad Obstetrices Catholicas Italiae

Quid igitur de liceitate continentiae periodicae docet Papa? Estne licita?

Huic quaestioni Sua Sanctitas respondet per gradus. Duae hypotheses in primis sunt considerandae: *1.ª hypotesis seu gradus primus.* «Si executio illius doctrinae seu theoriae, hoc tantum dicit: posse coniuges iure suo coniugali uti etiam diebus naturalis sterilitatis, nihil est obiiciendum; (ratio est), per hoc enim nullum impedimentum vel damnum offerunt usui actus naturalis eiusque naturalibus consequentiis. In hoc ipso executio novae doctrinae, de qua loquimur, distinguitur reipsa a malo usu (onanismo), quem commemoravimus, quique consistit in actu ipso depravando.

2.ª Hypothesis seu secundus gradus: Quod si ulterius progreditur, permittendo videlicet coniugalem actum in illis *unice* diebus, tunc coniugum agendi ratio attentius perpendi debet.

Duae igitur coniecturae occurrunt animo in hac secunda hypothesi.

1.ª Si in contrahendo matrimonio unus saltem ex coniugibus voluntatem habuerit ad sterilitatis tempora coartandi, *non modo* usum,

sed *ipsum ius coniugale,* ita ut alter coniux ceteris diebus ne ius quidem habeat petendi debitum, hoc includeret essentialem defectum consensus matrimonialis, qui matrimonium ipsum irritum faceret, cum ius quod uterque coniux in alterum habet, quodque ex contractu coniugali profluit, sit continuum, permanens, non vero periodicum.

2.ª *coniectura.* Si contra limitatio illa actus coniugalis intra dies infecunditatis naturalis, non ad ipsum ius, at ad iuris usum refertur, tunc matrimonium haud dubie ratum est, tamen, quoad morum doctrinam, honeste vel inhoneste coniuges hoc modo agunt, prout voluntas observandi constantes illas periodos, nititur necne moralibus rationibus idoneis atque certis» [56].

Duo in ultimis verbis docet nos Summus Pontifex. *a*) quod voluntas *unice* servandi continentiam periodicam non irritat contractum matrimoniale; *b*) quod constans voluntas servandi constanter sterilitatem facultativam est licita vel non, prout dentur vel non causae certae et sufficientes, i. e. enuntiatur thesis practica utriusque sententiae modo expositae, nempe continentia periodica est licita, si adsunt *causae certae* et *idoneae* illam *cohonestantes.*

Insuper, contra primae sententiae argumenta theorice exposita de sufficientia actus coniugalis recte positi et de intentione accipiendi prolem, si contra eorum voluntatem veniret, ad liceitatem continentiae periodicae, addit Summus Pontifex: «Quod coniuges naturam actus non depravent, paratique sint ad excipiendum et educandum filium, qui, contra adhibitam prudentiam, in lucem edatur, non sufficit per se solum ad asseverandam rectam eorum intentionem atque summam causarum ipsarum ad honestatem ipsius actus requisitarum.» Unde contra theoricam primae sententiae ratiocinationem hoc tenendum est: *a*) quod non satis est positio recta actus coniugalis in diebus infecundis simul cum voluntate acceptandi prolem si habeatur; *b*) quod, insuper, requiritur recta intentio in tota serie actuum coniugalium *una cum causis certis et idoneis* continentiam periodicam cohonestantibus.

Ratio assertionis ita proponitur a Romano Pontifice: «Matrimonium obligat vitae statui [proprio, specifico] qui, ut quaedam iura confert [usum actus venerei], ita iubet coniuges *positivam praestare operam,* ad ipsum statum coniugalem pertinentem, nempe prolem» [57]. Si nunc quaeris, potestne dari casus in quo licitum sit aliquando in

---

[56] AAS 43, 1951, 843 s.; L'Osservatore Romano, n. 252, pp. 3-4; 29 oct. 1951.

[57] AAS l. c., 844.

statu coniugali non praestare *operam hanc positivam scilicet prolem?* —Respondet tibi Papa: Ita est. Quia in hoc statu matrimoniali «potest applicari principium generale, ex quo licet omitti *positivam praestare operam,* si iustae causae, seiunctae a bona voluntate eorum, qui illa obligatione tenentur, ostendant illam operis positivi positionem non esse opportunam, vel probent non posse a petente, id est, in hac re, *ab hominum genere*— iuste exigi» [58]. Romanus Pontifex applicationem principii generalis de praestatione solvenda inducit veluti personificando matrimonii statum et genus humanum in quodam quasi pacto gerendo, hoc modo: Ex una parte genus humanum dicit statui coniugali: «*Tibi confero exclusivum ius utendi voluptate venerea hac tamen condicione, ut fructus naturales huius usus mihi tribuas.*» Et ex alia, status coniugalis quaerit ab ipso genere humano: «*Obligatio tribuendi tibi fructus huius usus, habetne aliquam exceptionem, id est, possumne uti aliquando voluptate venerea sine obligatione praestandi tibi prolem non generando eam, quamvis possim illam generare?*» Et genus humanum, attento principio a Papa allato, respondet: Utique, dantur exceptiones et sunt: «Quoties *ex causis gravibus* a tua bona voluntate independentibus inopportunum aut non aequitativum sit praestationem fructuum usus venerei a te exigere.»

Condicio Ethico-iuridica coniugatorum.—Constituto principio fundamentali *de iure et obligatione* ipsius status coniugalis, pergit Romanus Pontifex ad declarandam ipsorum coniugatorum condicionem ethico-iuridicam, provenientem ex novo vitae statu ab ipsis assumpto, dicens: «Contractus matrimonialis, qui coniugibus ius confert obsequendi naturae inclinationi, eos constituit in determinato statu vitae, qui est coniugum. Atqui natura Creatorque ipse iubent coniuges, matrimonio per actum huius status proprium, specificum, humani generis conservationi prospicere. Hoc est ministerium proprium, in quo matrimonii praestantia, id est «bonum prolis» ponitur. Singuli homines et societas, populus et respublica, Ecclesia denique ipsa, ex divino consilio, tantum ex fecundo matrimonio quoad suam existentiam pendent. Contrahere igitur matrimonium, constanter uti facultate illius propria in eoque solum licita, et tamen semper et consulto, nullaque *causa gravi,* primarium suum officium effugere, idem est atque peccare *contra coniugalis vitae sensum*» [59].

---

[58] Ib., 844.

[59] Ib., 845-846.—Aemilius Springetti, S. I., Univ. Gregorianae Professor, Romae, vertit: *contra coniugalis vitae naturam:* Period de re mor., can. et liturg., 40 (1951) 371.

Ex his verbis clare elucet *peccare* illos coniuges, qui *continuo et habitualiter* matrimonio utentes huiusque actum specificum exercentes, pariter *constanter et semper* naturalem huius usus effectum circumstantia temporum impediunt. Nam si solum plures vel pauciores actus temporibus agenesicis ponuntur, finis primarius matrimonii in discrimen non vocatur[60].

Hinc etiam apparet quam futilis sit obiectio: si impeditio prolis in casibus particularibus continentiae periodicae non est peccatum, nec etiam erit onanismus coniugalis ob impeditam prolem. Siquidem discrimen est essentiale inter actum onanisticum et actum continentiae periodicae, licet effectus «prolis impeditae» in utroque casu sit idem. —Malitia onanismi petitur ex corruptione actus, continentiae periodicae praecise ex prole impedita. In onanismo ipse actus coeundi *in se* corrumpitur, in continentia periodica talis actus manet naturaliter integer. Exinde quilibet actus onanisticus est intrinsece malus, ideoque semper illicitus sicut quilibet actus loquelae per mandacium corruptus est intrinsece inordinatus. E contra, sicut non quilibet usus loquelae, ex electo medio restrictionis mentalis latae dictae ad mentis manifestationem, non est illicitus, quamvis non obtineatur eius finis naturalis, intelligentia dictorum, ita non quilibet usus matrimonii ex electo die agenesico est illicitus, licet non consequatur suum finem naturalem, prolis generationem[61].

Item ex verbis Papae patet obligationem *status coniugalis*, de qua agitur, nempe de prole praestanda, ab rationem allatam afficere

1) non omnes coniuges, sc. eos qui ex virtute matrimonio non utuntur, sed eos qui suo iure coniugali plene utuntur;

2) non omnes et singulos horum coniugum actus completos, sed habitualem iuris coniugalis completum usum;

3) et hanc, inquam, obligationem esse obligationem alicuius *legis positivae*, quia est de ponendo, non de omittendo actu, et de circumstantia temporis in quo ponitur vel non ponitur actus;

4) Sequitur obligationes coniugum esse easdem et iisdem proprietatibus ac obligationes status matrimonialis, quia ipsi sunt in eo ipso statu constituti[62].

His positis, iam apparet *a*) quam bene Papa applicet ad hanc coniugum positivam obligationem commune de lege positiva principium, nempe: *Quod lex positiva non obligat cum incommodo proportionate gravi, ipsi legi extrinseco.*

---

[60] Quia ex usu illius pariter facto in diebus fecundis proles obtinetur.
[61] Cf. HÜRTH: Periodica de re mor., can. et liturg., 40 (1951) 390-393.
[62] Cf. HÜRTH, l. c.

b) Quod ut haec lex non obliget in casu particulari, seu ut detur exceptio, requiritur incommodum *grave*, sc. tale quod vir prudens et timoratae conscientiae *dicit notabile;* quia obiectum huius legis positivae est aliquod bonum notabile, debita nempe humani generis conservatio et propagatio.

c) Ergo continuata et permanens continentiae periodicae praxis sine causa *gravi*, culpa non vacat, quae aliquando *gravis* esse potest.

De causis ad licitum continentiae periodicae exercitium requisitis.

«Ex hac coniugali functione, prosequitur S. Pontifex, eximere possunt etiam diu, immo in perpetuum, *causae graves.*» Has causas *graves* ad quattuor fontes reducit ipse Papa, sc. ad *causam medicam, eugenicam, oeconomicam et socialem.*

1.ª INDICATIO MEDICA SEU PRAESCRIPTIO. In hac categoria fere omnes causae se tenent ex parte mulieris. Aliae sunt temporales, aliae perpetuae.

a) *Temporales.* 1) Status patologicus transitorius: v. g. si medicus post aliquem morbum declarat novam conceptionem esse vitandam, ut uxor possit convalescere, vel intra talem vel talem lapsum temporis morbum reproduci posse, si conceptio occurrit.

2) Debilitas virium ex labore per aliquod tempus duratura.

3) Nimia proximitas partuum, quae impedit convenientem pueri allactionem ab ipsa matre faciendam.

4) Lues aliqua localis vel generalis, etc.

b) *Perpetuae.* 1) Certitudo abortus ex experientia habita et iudicio periti medici comprobata.

2) Laessio cardiaca periculosa, tuberculosis provecta, nephritis pertinax et diuturna, tumor uterinus incurabilis conceptionem impediens, a fortiori si vita mulieris periclitatur in novo partu et si patitur puerperium continua febri perturbatum.

2.ª EUGENICA. Impossibilitas generandi prolem sine morbo incurabili hereditario v. g.: silphilide, alcoholismo, congenita imbecillitate, schizofrenia, caecitate, blenorrhagia, etc. Haec ratio valet, sed non impedit usum. Nam Pius XI docet non posse auctoritatem civilem prohibere matrimonium ratione morbi, quem patiuntur coniuges. Item S. Thomas asserit melius esse prolem sic esse quam non esse. Proles morbosa potest consequi coelum.

3.ª OECONOMICA. *a*) Impossibilitas materialis vel saltem moralis alendi plures filios et eos convenienter educandi; numerosa proles iam habita; vera paupertas familiae.

b) Aliqui auctores habent tamquam causam sufficientem diminutionem patrimonii in filios, ut habetur quando illud est dividendum inter plures quam duos filios, aliis verbis *aliqua demissio status socialis familiae*. Hoc accideret si filii essent plures quam duo. Haec causa non valet. Ita sentit maior pars auctorum, ut statim dicemus.

c) A fortiori *non est admittenda tamquam causa oeconomica,* quae in re non est aliud nisi ostentatio *vanitatis,* metus amittendi occasione filiorum libertatem assistendi spectaculis recreativis, theatris, invitationibus conventuum nocturnorum factis ab amicis, paratis choreis, etc.

4.ª SOCIALIS. Salarium modicum, domus valde restricta; labor uxoris extra propriam domum, penuria mediorum ad expensas sublevandas, cessatio a labore et alia contingentia mala, quae occurrunt et in sanitatem suum influxum habent, ac maternitatem plus iusto onerosam reddunt. Si uxor habet in societate gravis momenti munus: v. g. deputati vel senatoris ad Congressum vel Senatum ferendi leges, praefecti Provinciae, aut longum iter scientificum agentis. Si certo constat de aliqua ex iis causis, licitus est, ea perdurante, usus continentiae periodicae.

NB. Munus confessarii restringitur ad consiliandum paenitenti recursum ad peritum medicum in causa necessitatis. At bene cognoscere debet motiva liceitatis perpetuae vel temporalis sterilitatis facultativae.

Motiva moralia. 1) Vitare onanismum vel Neo-malthusianismum, si aliter corrigi non possit; 2) Pax et concordia familiaris causata ab altero coniuge qui non vult uti matrimonio, nisi in diebus ageneseos. Ita Canal de Rosa [63]. Haec non est ratio sufficiens nisi forte pro coniuge patiente vim alterius, quia hic est *violator iuris coniugalis graviter* imponens innocenti continentiam periodicam. Idem dicendum est de casu, in quo alter coniux utitur matrimonio onanistice, nisi continentiam periodicam innocens coniux acceptet.

Casus singularis remedii

Contingere interdum potest casus, in quo conceptio omnino est vitanda. Generatio enim novae vitae mortem mulieris ex consilio peritorum afferret. Aliunde observatio continentiae periodicae non affert sufficientem fiduciam vel ex aliis causis est repudianda. Quod igitur

---

[63] CANAL DE ROSA, Rev. Ecclesia, 357, Madrid, set. 1935.

tunc erit munus vestrum? —Si ex vestro iudicio certo expertoque, mulieris condiciones postulant ut generatio prorsus excludatur, haec excludenda est; eam iubere vel suadere error est et injuria. — Quomodo ergo maternitas vitanda est? Quale vestrum consilium? — In iis etiam extremis casibus omnis actio generationem pervertens, omneque facinus in ipsam vitam vel explicationem germinis, conscientia prohibetur et excluditur, et ideo *unica* tantum via patet: *abstinentia nimirum ab omni usu perfecto facultatis generandi.*

Difficultas. «Tali abstinentia exigitur ab sponsis res omnino impossibilis et heroica... Nemo ad impossibilia tenetur, et nullus prudens legislator, ut suspicari licet, sua lege vult ad impossibilia obligare. Atqui coniuges diu se abstinere non possunt. Non ergo abstinentia tenentur, et divina lex nequit hoc significare.»

«In hoc argumento, «prosequitur Papa», ex praemissis partim veris, falsum quid infertur. Inverte terminos et videbis: —Deus ad impossibilia non cogit. Atqui Deus coniuges ad abstinentiam cogit, si ad naturae normas coire nequeunt. Ergo in his adiunctis se abstinere possunt. — Quod confirmatur doctrina Concilii Tridentini, capite «De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate», referentis quaedam Augustini verba hoc docet: «Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet: et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis» [64].

Duae igitur sunt condiciones ut sponsi possint servare abstinentiam absolutam ab usu completo matrimonii: *a*) sincera et firma voluntas abstinentiae servandae, qui enim continens esse non vult, continens esse nequit; *b*) constans usus mediorum, quibus auxilium Dei imploratur et obtinetur, sine cuius auxilio homo fortem naturae impulsum et fragilitatis humanae insufficientiam vincere nequit.

NB. Sacerdos debet esse firmiter convictus et alios convincere debet Deum impossibile non iubere, et quod cum sua gratia possibile est abstinentiam absolutam ab usu matrimonii servare.

De gravitate vel levitate malitiae continentiae periodicae

Pius XII clare affirmat continentiam periodicam licitam esse, etiam per totam vitam matrimonialem, si causa *gravis* tamdiu perdurat. Quaestio igitur restringitur ad casum usus continentiae periodicae sine

---

[64] AAS 43 (1951) 846-847; Trid. ses. VI, c. 11: DB n. 804. S. August., *De natur. et grat.*, c. 43, n. 50: ML 44, 271.

gravi motivo *habitualiter et permanenter,* vitando prolem et *constanter utendo facultate illius propria et unice* in matrimonio *licita.*

Responsio fit per partes.—A) Omnes tenent esse GRAVE peccatum: 1) *si deficit* consensus alterius coniugis, quia violatur eius ius in re gravi; 2) *Posito mutuo consensu,* si diebus fecunditatis adesset periculum proximum incontinentiae pro alterutro; 3) si ex hoc usu sequeretur periculum notabilis disminutionis mutui amoris.

B) Sepositis his omnibus et aliis circumstantiis finium particularium alterutriusque, respondemus:

Omnes fere theologos ante Allocutionem Papae ad Obstetrices 29 oct. 1951 tenere esse peccatum saltem veniale talem usum *sine causa sufficienti,* et hanc doctrinam fuisse longe communiorem inter theologos non potest in dubium vocari. Alii e contra tenebant esse peccatum mortale.—Paucissimi asserebant nullum esse peccatum.

QUID IGITUR POST PRAEDICTAM ALLOCUTIONEM PII XII?

Non una est documenti pontificii DD. interpretatio. Varios casus distinguere opportet. A) Quale peccatum committunt coniuges *sine ulla prole,* qui excludunt *sine gravi causa* usum matrimonii in diebus fecundis per totam vitam vel equivalenter et habent intentionem utendi illo diebus *unice* sterilibus per idem tempus?

1.° Aliqui auctores de peccato mortali non constare statuunt: Ita Regatillo arguit: «*a*) talis erat sententia fere communis; *b*) aliud videtur deordinatio *contra sensum vitae coniugalis,* aliud grave peccatum in conscientia; *c*) ipse Pius XII frecuentes admittit causas ab omni culpa excusantes» [65].

2.° P. Leo Babbini respondet casui proposito: «sine *causa gravi* probabiliter onerat conscientiam coniugum peccato mortali» [66]. Et infra in eadem Ephemeride, addit: «Unde cogito *posse adhuc disputari* utrum exclusio prolis deliberata, perpetua et non fundata super motivis gravibus sit vel non peccatum mortale, et an id semper sit» [66]. Ratio allata est, quia satis providetur augmento propagationis et conservationis generis humani ex instincto paternitatis existente in coniugibus, et non est necessarium ut singula matrimonia generent prolem. Itaque secundum hos duos auctores probabiliter non est peccatum mortale uti matrimonio solis diebus agenesicis sine causa gravi.

3.° Plurimi auctores tenent post Allocutionem pianam esse pec-

---

[65] REGATILLO-ZALBA, *Theol. Mor. Summa,* t. III, n. 998.
[66] LEO BABBINI: Palestra del Clero 31 (1952) 244; 1951, 972.

catum grave in coniugibus, *prolem non habentibus*, illam per totam vitam excludere utendo matrimonio *unice* diebus sterilibus. Ita. S. Pani [67], Oggioni [68], Hürth [69], nam dicit «*posse peccari mortaliter* excludendo prolem sine *causa proportionate gravi*»; Mondría [70] affirmat: «*sine ratione proportionate* gravi importaret peccatum *grave; probabiliter* etiam quamvis intentio complecteretur partem tantum, sed *notabilem, temporis* fecunditatis»; Adami, apud Babbini [71], et alii, quibus nos calculum nostrum adiicimus. En rationes desumptae ex ipsa Allocutione Papae.

«Moralis modi agendi coniugum liceitas affirmatur vel negatur, prout eorum intentio observandi constanter tempora agenesica fundatur vel non super causis [seu motivis] moralibus sufficientibus et securis.» Iam vero haec liceitas seu honestas est *de re gravi*, quia Papa ad excusandum ab implenda obligatione coniugibus incumbente praestandi *prolem*, ideoque et a peccato, si obligati non implent, semper exigit *causam gravem* [*gravi motivi, grave motivo, simili gravi ragioni*]» [72].

In Theologia Morali *causae graves, rationes graves, motiva gravia* solum exiguntur ad excusandum ab impletione *gravis obligationis*, non levis, et ad vitanda peccata *mortalia*, non venialia. Cum autem Papa exigat *causam gravem*, ut licite agant coniuges utentes matrimonio in solis diebus agenesicis constanter, sequitur ipsos ita *sine causa gravi* agentes *peccare mortaliter*.

Probandum igitur est Papam exigere semper *causam gravem* ad excusandum a peccato tales coniuges. Ita patet ex argumentis ab ipso Papa allatis, scilicet:

a) *Ex ipso statu vitae matrimonialis*. «Lex huius status est 1) sicut confert uxoratis certa iura 2) ita imponit eis praestationem cuiusdam operis positivi [prolis nempe], respicientis ad statum ipsum.» Agitur, proinde, de *lege positiva* seu de praestatione positiva solvenda. Sed notetur bene, quod, secundum Papam, haec praestatio potest, sicut in qualibet lege positiva, aliquando omitti, sed solum si *causae graves, gravi motivi*, independentes a bona voluntate eorum ad hanc praestationem obligatorum, ostendunt eam non posse opportune exigi in tali casu, probant creditorem [genus humanum, hic] non posse ex aequitate illa petere». Ergo coniuges, nullam habentes prolem et sine

---

67 S. Pani: Palestra del Clero, t. 30 (1951) 1153-54.
68 Oggioni: Rivista del Clero Italiano, t. 33 (1952) 58-59.
69 Hürth: Per. mor. et lit., t. 40 (1951) 421 s.
70 Ferreres-Mondria, *Theol. Mor.*, II, 1087.
71 L. Babbini, l. c., t. 31 (1952) 243.
72 AAS t. 43 (1951) 847 s.

causa gravi hanc negantes ratione continentiae periodicae constanter exercitae, *peccant mortaliter.*

b) Sed dicet aliquis —Numquid omnes coniuges non habentes filios peccant mortaliter? Non. Papa restringit ad coniuges utentes matrimonio, iure nempe, quod coniuges habent ex suo vero et valido matrimonio satisfaciendi inclinationem naturalem modo legitimo. Ideo qui in matrimonio servant castitatem sunt extra hanc quaestionem. En verba Pii XII: «Coniugibus utentibus actu specifico sui status, unione sc. maritali, natura et Creator imponunt functionem (obligationem) providendi humani generis conservationi seu solvere praestationem propriam, characteristicam status matrimonialis... bonum prolis. Nam individuum et societas, populus et Status, Ecclesia ipsa quoad eorum existentiam pendent a fecunditate matrimonii. Unde inire matrimonium, et, ex una parte, uti sine interruptione facultate status matrimonialis propria et unice in ipso licita, et, ex alia parte, se substrahere semper et consulto, *nulla causa gravi existente, senza un grave motivo,* et hoc cohonestante, ab impletione sui officii primarii, est peccare contra vitae coniugalis *sensum ipsum*», seu *naturam,* ut vertit Springuetti [73]. Iam vero vitae coniugalis sensus ipse seu natura ipsa non est *in se res parvi,* sed magni momenti. Peccare, igitur, coniuges praecise, non implendo suum primarium officium coniugale contra vitae coniugalis naturam ipsam, est deordinatio, non parvi sed magni momenti. Ideo Papa exigit *causam gravem* ad hanc deordinationem vitandam. Ergo ni velimus verba Papae suo proprio significatu destituere, tenendum est tales coniuges peccare mortaliter.

1) Dices cum P. Babbini, «Contra naturam ipsam vitae coniugalis peccari potest leviter vel graviter». Distinguo. Si res in abstracto consideretur, sub qua abstracta consideratione cadunt res leves et graves contra naturam ipsam vitae coniugalis, conc. Si res consideretur in concreto nostri casus, nagatur omnino. Ideo Papa, ut notavimus, exigit *rationem gravem, motiva gravia,* ad usum constantem continentiae periodicae ut vitetur peccatum letale.

2) Ad rationem ab ipso P. Babbini additam: «Dato il continuo aumento della popolazione del mondo, non si vede la necessità, da parte delle singole copie, di provvedere alla conservazione del genere umano. Tale obligo existerebbe se la popolazione mondiale, in vece di essere in aumento, fosse in notevole decrescita. Caso a cui non si arrivera forse mai, perche l'instinto de la paternità e maternità sono

---

[73] AEM. SPRINGUETTI, S. I., Period., l. c.

così profondamente e naturalmente radicati nel coure degli uomini, che gli sponsi vogliono ordinariamente avere figli» [74].

Resp.—Iam diximus coniuges servantes castitatem non teneri ad solvendam praestationem *prolis*, sed tantum illos, qui facultate venereorum utuntur. Certum est praestationem prolis a matrimoniis fecundis necessariam esse ad existentiam et conservationem generis humani. Sed Papa non deducit obligationem solvendi hanc praestationem ex augmento vel diminutione multitudinis humanae, sed *ex usu iuris specifici matrimonialis*. Ideo ii coniuges, isti et illi concreti utuntur facultate venereorum *unice* in matrimonio licite; ideo omnes ipsi iidem concreti ad praedictam praestationem prolis independenter ab eo quod alia matrimonia individua, concreta, numerosiorem praestent prolem, et ita augeatur genus humanum. Horum generosior prolis praestatio non excusat illos, nisi causam *gravem* habeant excusantem, a sua propria obligatione implenda; sicut non excusatur catholicus non habens causam gravem excusantem ab audienda missa in die festo ex eo quod vicinus eius audiat vel plures missas in die festo aut in diebus ferialibus.

3) Ad rationes P. Regatillo. Ad *a*) Plures scriptores ante Allocutionem Papae docentes peccatum leve esse continentiam periodicam sine causa gravi, nunc docent esse peccatum grave, ut Oggioni, Adami, Ferreres-Mondría, Pani et alii.

b) «Aliud videtur esse contra *sensum vitae coniugalis*, aliud grave peccatum in conscientia.» Negatur in hoc casu concreto, ut supra dictum est in responso ad 1).

c) «Ipse Pius XII agnoscit frequentes causas ab omni culpa excusantes.» Distinguo. Si his verbis vis dicere Pium XII agnoscere plures causas *graves* ab omni culpa excusantes, conc.; si vis dicere Papam agnoscere plures causas *non graves* ab omni culpa excusantes, nego. Pius XII agnoscit quattuor genera causarum «*ex indicatione*», *auam dicunt, medica, eugenica, oeconomica et morali*. Sed causae excusantes ab omni culpa ex singulis his generibus desumptae «debent esse ex iudicio prudenti iustoque *graves*, sive hae causae sint personales sive profluentes ex circumstantiis extrinsecus allatis» [75]. Ergo eo ipso quod Papa exigit *motiva gravia* ad excusandum ab omni culpa, implicite docet culpam *causa gravi* excusandam esse *gravem*.

---

[74] L. Babbini, l. c., 972.

[75] AAS l. c., p. 846.—En verba S. Pontificis: «Da quella prestazione positiva obbligatoria possono esimere, anche per lungo tempore, anzi per l'intera durata del matrimonio, *seri motivi*, come quelli che si hanno non

Confirmatur. Natura obligationis implendi praestationem debet esse proportionata naturae iuris, cui respondet. Ius autem licite utendi venereis in matrimonio est magni momenti in vita humana. Patet ex magna difficultate servandi castitatem ; ex gravitate luxuriae directo quaesitae; ex facilitate quam habent uxorati se immunes a tali vitio servandi et simul fruendi maxima tactus delectatione... Ergo tam magno iuri concesso respondere debet magna obligatio seu *gravis obligatio* praestandi fructum usus talis magni iuris. Et ita intelligitur cur Papa exigat causam *gravem* ad excusandum a tali obligatione.

B) Quale peccatum est *post unum vel duos filios* habitos servare sine causa gravi continentiam perpetuam vel aequivalentem? — Duplex etiam hic datur sententia — Pater Babbini [76] asserit esse peccatum leve — Dres. Oggioni, Adami[77], et alii esse peccatum grave defendunt. Argumenta pro utraque sententia sunt quae superius allata sunt in primo casu. Forte in favorem huius secundae sententiae posset addi, quod si omnes coniuges duos tantum filios haberent genus humanum multum decresceret at tandem in ruinam vergeret. Ponas esse peccatum leve, tunc quaelibet causa iusta levis —non enim requiritur causa gravis ad excusandum a culpa levi— excusaret a peccato. Omnia et singula matrimonia utentia iure coniugali facile invenirent causam iustam excusantem et licite possent habere duos tantum filios. Ponas nunc secundum statisticas: *a*) 4 % matrimoniorum sterilium, quae non possunt gignere; *b*) 15 % ad minus ex utroque sexu, qui

---

di rado della considetta «indicazione» medica, eugenica, economica e sociale. Da ciò consegue che l'osservanza dei tempi infecondi può essere *lecita* sotto l'aspetto morale; e nelle condizioni menzionate è realmente tale. Se però non vi sono, secondo un giudizio ragionevole ed equo, simili *gravi* ragioni personali o derivante dalle circonstanze esteriori, la volontà di evitare abitualmente la fecondità della loro unione, pur continuando a soddisfare pienamente la loro sensualità, non può derivare che da un falso apprezzamento della vita e da motivi estranei alle rette norme etiche».

[76] BABBINI, l. c.

[77] Ll. cc.—Cf. LOUIS SALLERON, Prof. d'Economie politique a l'Inst. Cathol. de Paris, qui iam anno praecedenti Allocutionem Pii XII ad Obstet. cathol. Italiae scribebat: «La moral vous demande, la chasteté dans le mariage et la absence de fraude. Elle vous demande, en outre, que vous éleviez un nombre d'enfants proportionnel a votre courage et a vos moyens materiels. Ce nombre peut varier. *Il ne semble pas devoir être inferieur a trois*... Avec trois enfants vous serez en régle avec votre conscience de parents et de citoyen. Si vous avez quatre, si vous en avec cinq, si vous en avec plus, c'est for bien».—In *Limit. de Naissances et Consc. Chret.*, p. 97, Ed. Famil. de France, Paris, 1950.—Et in nota «P. S.» sequentis pag. acceptat numerum 3, 2 infantium datum a Paulo Vincent in n. 2 ephemeridis «Population» abril-juin 1950, licet hic numerus 3, 2, ait, nemini imponi possit.

ante aetatem nubilem morte praeveniuntur; *c*) saltem 3 %, qui ex una vel alia causa non possunt nubere personaliter; *d*) inter catholicos, qui celibatum ex religione profitere debent et quem liberrime amplectuntur; considera haec omnia et videbis subitum decrementum generis humani. Immo tolle has omnes causas diminutionis, una celibatus religiosi excepta, et habebis patrem et matrem gignentes filium et filiam in eorum substitutionem. Et tunc, sine diminutione generis humani, unde sumes sacerdotes pro cultu divino et religiosos et religiosas virginitatem suam in Dei honorem sacrantes et vitam suam in bonum suorum fratrum, hominum, nempe, maxima tradentium caritate?

Dices.—Tale decrementum generis humani ex hoc quod coniuges continentiam periodicam sectantes duos tantum gignant filios vitatur, quia alii coniuges numerosiorem obtinent prolem, duce ipso instinctu paternitatis et maternitatis in homine existente.

Resp.—Iam dictum est supra, quod munifica in hac re obligationis impletio aliquorum vel multorum coniugum non excusat alios ab eorum obligatione etiam in hac materia implenda. Insuper, instinctus paternitatis potest vinci ex affectu deordinato commoditatis, voluptatis fruendae, avaritiae, vitandi oneris filiorum, sicut vincitur in his, qui continentiam periodicam exercent, quique in dies valde numerosiores sunt. Ponas habere tantum duos filios esse peccatum leve, a quo quaevis causa levis sufficiens liberat et quae facile invenitur, et tunc videbis quomodo quivis appetitus deordinatus vincit instictum paternitatis, ut quotidie hoc phaenomenon «etiam inter catholicos» augeri videmus.

Praxis.—a) Confessarius coniuges continentia periodica utentes *cum causa gravi* inquietare non debet [78].

b) Pariter potest *cum gravi causa* eam coniugibus insinuare [79].

c) Potest etiam confessarius eam, *caute* tamen, illis insinuare coniugibus quos alia ratione a detestabili onanismi crimine abducere frustra tentaverit [80].

d) Munus confessarii extra praedictos tres casus restringitur in quaestione circa continentiam periodicam ad consilium praebendum paenitenti, ut recurrat ad medicum catholicum probum, a quo in hac

---

78 AAS 43 (1951) 845 s.; S. Paenitent., 16 iun. 1880.

79 S. Paenitent. ib.

80 S. Paenitent. ib.

re edoceatur.—Confessarius nunquam illam tamquam certam et infallibilem proponat. Denique abstineat ab ea commendanda vel probanda nisi in casibus praedictis, ut probatur a S. Paenitentiaria, quia id generare potest scandalum et ducere ad onanismum. A fortiori continentia periodica publice doceri nequit.

e) E contra, confessarius paenitentibus uxoratis sanctitatem matrimonii alte commendet, magnam paternitatis exponat excellentiam et dignitatem, singularem gloriam, qua parentes in coelo gaudebunt dum, fulgenti filiorum corona circumdati, hos beatos Sanctissimae Trinitatis adoratores conspicient.

A. YANGUAS, S. I.

Notas, Textos y Comentarios

Inserción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano DE ANIMA

UNA NOTA SUGERIDA POR OTRA [1]

La noción de Metensomatosis no le llegó a Orígenes por vías puramente eclesiásticas, v. gr. en exégesis a algún pasaje escriturario, como Mt 11, 14 [2]. Si no tuviéramos el testimonio decisivo de sus propias obras, bastaría el de Porfirio, bien poco sospechoso de partidismo [3], para probar que el Alejandrino conocía muy bien la filosofía de su tiempo. Entre las escuelas filosóficas contemporáneas tuvo sin duda Orígenes sus predilecciones; pero no mostró hacia ellas la benevolencia de su maestro Clemente. Los errores básicos, en que habían incurrido, le obligaban a desaconsejar el recurso —entre cristianos— a la filosofía. La Metensomatosis (= reincorporación) era uno de ellos. A pesar de su indudable simpatía por Platón [4], a cuya memoria vincula expresamente la Metensomatosis [5], no tiene reparo en calificar tal doctrina de insania [6] porque degrada a la naturaleza racional hasta hacerla pasar unas veces a un irracional, otras a una substancia sin fantasía (vegetal).

Sin prejuzgar el juicio definitivo que le mereció a Orígenes la Metensomatosis, subrayamos sólo el conocimiento técnico que logró de tal doctrina, en el trato y lectura de escritos profanos. Hubiera

---

[1] Leyendo el volumen del R. P. FESTUGIÈRE, O. P., sobre *Les Doctrines de l'Âme,* tropecé con una nota (p. 14, 1) donde recogía, por insinuación del R. P. Sauffrey, también dominico, unas líneas de Orígenes que confirmaban la división clásica del tratado *de Anima* en el cuadro escolar del siglo III. A esta nota debe su origen la presente, que en su día podrá incorporarse a un estudio general sobre la Metensomatosis origeniana.

[2] Cf. *In Ioh.* VI 10 (7): GChS IV PREUSCHEN 119, 6 ss.

[3] Apud EUS. HE VI c. 19 per totum.

[4] Cf. E. R. REDEPENNING, *Origenes* I p. 229: «Überhaupt war es fast ausschliesslich der Platonismus in jener Gestalt, in welcher er unmittelbar nach der Erneuerung des Pythagoreismus wiederauflebte, dessen Lehren auf ihn entscheidend einwirkten.»

[5] Cf. *C. Cels.* IV 17.

[6] *C. Cels.* III 75: τὴν περὶ τῆς μετενσωματώσεως ἄνοιαν.

o no llegado por algún neopitagórico [7], la Metensomatosis le era ciertamente conocida por conducto no eclesiástico, al igual de otros errores clásicos del paganismo [8].

Sería interesante conocer el puesto que ocupaba ella en los cuadros escolares conocidos por el Alejandrino. Y más en particular, en el esquema adoptado comúnmente a la sazón para el tratado *de Anima*. La tarea es simple.

Merced a los recientes trabajos de J. H. Waszink [9] y del R. P. Festugière [10] podemos reconstruir el esquema *de Anima* contemporáneo a Orígenes. Tenía cuatro partes:

I) Naturaleza del alma.
II) Incorporación [11].
III) Destino del alma encarnada [= unida al cuerpo].
IV) Escatología [12]

Es *a priori* muy probable que el Alejandrino acomodara sus nociones sobre el alma al esquema entonces corriente, común a paganos y no paganos. Afortunadamente hay una página que convierte en certeza dicha probabilidad. Orígenes traza en ella el esquema de un tratado *de Anima*, cuyo desarrollo se veía precisado a dejar para mejor ocasión.

> Otra vez, escribe, habrá que inquirir de primer intento (προηγουμένως) con mayor diligencia, e investigar con más extensión lo relativo a la substancia del alma [= I) *supra*] y al origen de su constitución (interna), así como su inserción en el cuerpo terreno [= II)]. Asimismo, las particiones en que se distribuye la vida (terrena) de cada alma [= III)], y su liberación de acá [= IV)] [13].

Es exactamente el mismo esquema cuatripartito del tratado tertulianeo *de Anima* [14], repetido por Jámblico y antes aún por los he-

---

[7] V. gr. por Moderato de Cádiz y Nicómaco de Gerasa, que figuran en la lista de autores conocidos por Orígenes, debida a Porfirio. Vide *supra* not. [3]; cf. J. Daniélou, *Origène* p. 95 s.

[8] Cf. G. Bardy: DTC XI, col. 1513 in medio.

[9] Tert., *De anima*, Amsterdam 1947.

[10] *Les Doctrines de l'Âme*, Paris 1953.

[11] Origen, tiempo y modo de la unión del alma con el cuerpo. El título no quiere decidir el problema de la preexistencia del alma, que no todos admitían: cf. Tert., *de an.*, cc. 23-36.

[12] Cf. Festugière, o. c. pp. 3 y 15 ss.; Waszink, o. c. pp. 15* ss

[13] Origen., *In Ioh.* VI 14 (7): GChS ed. Preuschen IV 123, 31 ss.

[14] I) cc. 4-22; II) cc. 23-36; III) cc. 27-53; IV) cc. 54-58: apud Festugière, o. c. p. 3.

rejes dualistas, a quienes trata de combatir el africano y cuyas fuentes de inspiración resulta hoy fácil señalar [15].

No es esto sólo. Tertuliano introdujo en la parte II del *de Anima* una larga digresión sobre la Metempsicosis [16], sin fundamento textual en el esquema ordinario del tratado [17].

Ni en Aëtius ni en los *Vetusta Placita* hay ningún apartado correspondiente a los capítulos 28-35 dedicados por Tertuliano a la refutación de la Metempsicosis [18]. Es más. Tertuliano adopta para su larga digresión una forma negativa y polémica, pasando sin más a refutar una tras otra las doctrinas de Pitágoras, Platón, Empédocles, los partidarios de la M. como juicio póstumo, Simón Mago y Carpócrates [19]. En sus páginas no se descubre la existencia de un esquema complementario sobre la Metempsicosis, estructurado dentro del tratado *de Anima.*

Y sin embargo tal esquema complementario debió de existir. Orígenes le conocía. A continuación, en efecto, de anunciar el esquema de los puntos básicos del tratado *de Anima* [20] apunta el estudio complementario sobre la Metensomatosis [21].

> Y [habrá que inquirir] si es [el alma] capaz de entrar por segunda vez en un cuerpo o no [= a)]; si en el mismo período y en la misma disposición o no [= ç)]; y si en el mismo cuerpo [habrá que ver si] permaneciendo [éste] el mismo en cuanto al substrato y cambiando [sólo] en cuanto a la cualidad [= ca)], o bien permaneciendo el mismo en cuanto al substrato y a la cualidad [= cb)]; y si utilizará siempre el mismo cuerpo o le cambiará [= d)] [22].

---

[15] TERT. no se inspira para su cuadro en los textos originales de los grandes filósofos, sino en los *Epitomes* o resúmenes doxográficos: «Il y a longtemps que Diels (*Doxographi Graeci*) et Karpp (ZnTW 33, 1934 pp. 31-47) ont montré ce que Tertullien doit au περὶ ψυχῆς du médecin Soranus. C'est à Soranus que sont empruntées, avec la plupart des δόξαι, la disposition des trois premières sections du *de anima* sur la nature de l'âme, le mode de l'incarnation et les fonctions de l'âme incarnée, le modèle étant ici, directement pour Soranus, indirectement pour Tertullien, le recueil de *Placita* d'Aétius (WASZINK, pp. 21*-38*). A cette source principale, il faut ajouter l'*Epitomé* d'Arius Didyme (que Tertullien n'utilise sans doute qu'à travers Soranus) et, pour les doctrines platoniciennes, un ouvrage aujourd'hui perdu d'Albinus, περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων, dont le *Didaskalikos* n'est qu'un résumé (ib., pp. 38*-44*)». FESTUGIÈRE, o. c. p. 5.

[16] Cc. 28-35.

[17] Cf. WASZINK, pp. 41* s. y 32*.

[18] Cf. el esquema comparativo de Waszink, p. 32*.

[19] El análisis apud Waszink, p. 18*.

[20] Cf. *supra* p. 76.

[21] Nótese que el Alejandrino habla así, como remate a sus páginas exegéticas en torno a la Metensomatosis (presunta) entre Elías y el Bautista: *in Ioh.* VI 10 (7): GChs IV 119, 8 ss.

[22] Ibid. 23, 35 ss.

Para hallar algo análogo entre los esquemas contemporáneos hay que ir a Jámblico en sus páginas sobre la Incorporación del alma, donde estudia: 1) el tiempo de la Incorporación; 2) los modos de la misma: *a*) cómo entra el alma en el cuerpo; *b*) cómo se sirve el alma del cuerpo [23].

Las líneas origenianas atestiguan por su acribía y disposición que había ya en su tiempo una tradición escolar bien determinada en torno a la Incorporación del alma, orientada hacia el problema de la Metensomatosis, u otros relativos a la aparición del alma en la materia.

El cuestionario de Orígenes induce a creer que el problema de la Incorporación y Metensomatosis del alma salía del marco general del tratado *de Anima*. Es posible. Pero es igualmente posible que en algunas escuelas se le encuadrara en la Parte Segunda del esquema general; y por ende, como parte complementaria sobre el Origen del alma, tal como aparece en el tratado tertulianeo. El punto de enlace obvio entre el esquema general *de Anima* y el particular sobre la Incorporación era sin duda la cuestión de la simultaneidad, o no, de origen entre el cuerpo y el alma, que venía tratada en la Parte Segunda [24].

Las dos tendencias *por* o *contra* la Incorporación habían de ser estudiadas juntamente, así como los puntos [aun exegéticos] lógicamente relacionados con ellas. Es también lo que permiten descubrir las siguientes líneas del Alejandrino:

> Además convendría investigar qué es propiamente la Metensomatosis, en qué difiere de la Ensomatosis; y si quien habla de Metensomatosis ha de enseñar por fuerza la incorruptibilidad del mundo [25]. Asimismo, habrá que dar a conocer las razones de quienes tratan de probar, conforme a las Escrituras [26], que el alma viene inseminada [= hace su aparición primera] junto con el cuerpo, con todo lo que a ambos acompaña [27].

En estas últimas líneas, el Alejandrino no parece reflejar un esquema escolar, sino más bien los puntos particulares, personales, que veía él interesados en su Teología, dentro de los dos esquemas general y particular, enunciados antes. Orígenes, en efecto, se situaba en un término medio, equidistante de la Metensomatosis gnóstica, por un lado, y del origen simultáneo de alma y cuerpo (sostenido por al-

---

[23] Cf. STOB. *Eclog.* l. I. WACHSMUTH 381 ss. FESTUGIÈRE, *Doctrines de l'Âme*, pp. 224 ss.

[24] Cf. TERTULIANO, *de an.* c. 27: WASZINK, p. 32*.

[25] Así lo creía personalmente Orígenes: cf. más adelante notas 35 50 y 51.

[26] Es lo que hace TERT., *de anima* 27, 7-9: para otros autores cf. WASZINK, p. 347.

[27] *In Ioh.* VI 14 (7): GChS IV 124, 5 ss.

gunos cristianos) [28] por otro. Supuesta la preexistencia de las almas, al Alejandrino le interesaba mantener la Ensomatosis o Incorporación única.

A excepción, pues, de las líneas origenianas últimamente trascritas, todo induce a creer en la existencia de un esquema sobre la Incorporación del alma, posiblemente inserto en el esquema general del tratado *de Anima*, en el punto de sutura más obvio (al tratar sobre la simultaneidad de origen entre el cuerpo y el alma), y con un cuestionario técnico estructurado a la manera de Orígenes, o al menos más parecido al suyo que al esquema (?) de Tertuliano [29].

Por lo demás, el Alejandrino andaba personalmente más interesado que el africano en esta problemática. La Metensomatosis para Tertuliano era una cuestión polémica contra los gnósticos. Para Orígenes era un problema exegético, que le importaba personalmente declarar por sus interferencias con la simple Ensomatosis por él enseñada. De ahí el relieve que adquiere a lo largo de su producción literaria.

* * *

Afortunadamente, algunas de las anteriores conjeturas sobre el esquema origeniano *de Anima* adquieren cuerpo mediante las noticias conservadas por S. Jerónimo en su versión a los libros origenianos *in Cantica Canticorum* [30].

Orígenes no da aquí el esquema íntegro del tratado *de Anima*. En su lugar desarrolla ampliamente los dos primeros puntos del esquema general, brevemente indicados en su *in Iohannem:*

I) Naturaleza del alma. «Quae sit eius substantia... ex pluribus composita» [31].

II) *a*) Origen e Incorporación del alma. «Sed et iuxta quorundam quaestiones... corpore induitur» [32].

b) Tiempo de la creación e incorporación del alma. «Et si ita sit... scientiae opus est» [33].

---

[28] V. gr., aparte Tertuliano, por S. IRENEO (?) frg. sir. 26 = II 455 HARVEY.

[29] *De an.*, 28-35.

[30] El P. Festugière, que recoge el pasaje *in Johannem* (cf. *Doctrines de l'Âme* p. 14 n. 1), ha pasado por alto este segundo, también significativo.

[31] ORIGEN., *in Cant.* l. II: CChS VIII ed. BAEHRENS 146, 17 ss.: cf. AËTIUS, *Placita* IV 3 = TERT., *de an.* 5-9; AËTIUS IV 4 = TERT., *de an.* 10-7.

[32] ORIGEN., Ibid. 146, 19 ss.: AËTIUS, *Placita* V 3-6 = TERT., *de an.* 27.

[33] ORIGEN., Ibid. 147, 4 ss.: cf. JÁMBLICO, apud FESTUGIÈRE, o. c. pp. 223-5.

c) Modos de Incorporación. «Sed et illud requiritur... iterum abiciat» [34].

Orígenes silencia las dos partes restantes del esquema general, a saber: II) el destino del alma Encarnada, y IV) la escatología. El contexto no se las exigía. A manera de complemento señala sin embargo la importancia que para la solución al problema de la Metensomatosis adquiere su consonancia, o no, con la corruptibilidad del mundo [35], idea ya insinuada también a continuación del esquema general del *in Iohannem* [36]. Y volviendo sobre algunos puntos que en Tertuliano van distribuídos en las diferentes partes del esquema general, primeramente señala los problemas del alma en relación con los espíritus, desde el punto de vista ontológico [37], problemas que en rigor [38] debieran ir insertos en la Parte Primera sobre la naturaleza del alma, pero que por tener sin duda singular relieve y novedad para la Angelología cristiana merecían de Orígenes sección aparte.

Cuestión complementaria, psicológica y teológica a la vez, era asimismo para todo eclesiástico, en pugna con los gnósticos, la de la mutabilidad, o no, del alma en la virtud. Tertuliano la recogió con mucho acierto en la Parte Primera [39] al estudiar la teoría valentiniana sobre las naturalezas inmutablemente (φύσει) abocadas a la salvación o a la condenación. Orígenes se contenta con anotar el problema desde un punto de vista que recuerda la teoría del sabio estoico [40].

Bardy [41] ha entendido muy bien la importancia de la página *in Cant.* para conocer la psicología de Orígenes. «Son esprit —agrega— porté aux spéculations métaphysiques, ne s'intéresse guère aux questiones que pose la vie quotidienne; il veut plutôt connaître l'origine et la destinée de l'âme que l'exercice de ses facultés.» La página trascrita por él (l. c.) le daría quizá la razón, si no fuera precedida y seguida de otras, de un análisis sobrenatural finísimo, que constituyen un verdadero programa de psicología reflexiva del espíritu [42]. Tales páginas contienen un esquema detalladísimo, que si no la agota, entra

---

[34] ORIGEN., Ibid. 147, 9 ss.: cf. JÁMBLICO, Ibid. 225 s.

[35] ORIGEN., Ibid. 147, 10 ss.

[36] Para la importancia que daba a esta idea cf. el esquema *de metensomatosi* infra.

[37] ORIGEN., *in Cant.* II: GChS VIII 147, 18 ss.

[38] Así lo había hecho en parte el africano (cf. *de an.* 5-9), siguiendo a los Doxógrafos (cf. AËTIUS IV 3).

[39] *De an.* 21, 4-7.

[40] «Sed et hoc adhuc in cognoscenda semet ipsa anima requirat, si virtus animi eius accedere potest et decedere et est mutabilis an acquisita semel ultra non defluit.» ORIGEN., *in Cant.* II: GChS VIII 148, 4 ss.: cf. PLAT., *Tim.* 44 A ss.; GRONAU, *Poseidonios und die jüdish-christl. Genesisexegese*, Leipzig 1914, p. 196 ss.

[41] DTC XI col. 1534.

[42] ORIGEN., *in Cant.* II: GChS VIII 143, 2-144, 19.

al menos en la Parte Tercera sobre la suerte del alma en esta vida, del esquema general.

Los datos anteriores nos autorizan, pues, a reconstruir en líneas generales el esquema origeniano *de Anima*. Si no le realizó como Tertuliano, supo Orígenes diseñarlo con rasgos suficientes. Y al menos con elementos bastantes a esclarecer la importancia que dió a los problemas en torno a la Matensomatosis. Las dos fuentes origenianas [43] vienen presentadas en columnas paralelas. Por su desigual extensión se echa de ver que el esquema *in Cantica* desarrolla ordinariamente el *in Iohannem*. Véalo el lector:

	De Anima
(*in Ioh.* VI, 14)	(*in Cant.* II)
	I *de natura animae*
	quae sit eius substantia, utrum corporea an incorporea et utrum simplex an ex duobus vel tribus an vero ex pluribus composita [44].
τὸν λόγον...	Si est aliquis ordo aut sunt aliqui spiritus eiusdem cum ipsa substantiae, alii vero non eiusdem, sed diversi ab ea id est si sunt et alii spiritus rationabiles, ut ipsa est, et alii carentes ratione; et si eadem est ipsius, quae et angelorum substantia, quoniam rationabile a rationabili nequaquam differre creditur. Aut si non est quidem talis per substantiam, sed erit talis per gratiam [45].
τὸν περὶ τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς	... si virtus animi eius accedere potest et decedere et est mutabilis, an acquisita semel, ultra non defluit [46].
	II *de ortu et incarnatione animae*
	A) de ortu
καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς συστάσεως αὐτῆς	Utrum facta, an omnino a nullo sit facta; et si facta sit, quomodo facta sit, utrum, ut putant aliqui, in semine corporali etiam ipsius substantia continetur et origo eius pariter cum origine corporis traducitur, an extrinsecus veniens parato iam et formato intra viscera muliebria corpore induitur.

[43] *In Ioh.* VI 14; *in Cant.* II.
[44] Baehrens 146, 17-19.
[45] B. 147, 18-148, 1.
[46] B. 148, 5-6.

καὶ τῆς εἰς τὸ γήϊνον σῶμα εἰσκρίσεως αὐτῆς [47].
καὶ εἰ ἐνδέχεται αὐτὴν εἰσκριθῆναι δεύτερον ἐν σώματι ἢ μή, καὶ τῇ αὐτῇ περιόδῳ καὶ τῇ αὐτῇ διακοσμήσει ἢ οὔ, καὶ τῷ αὐτῷ σώματι ἢ ἑτέρῳ, καὶ εἰ τῷ αὐτῷ, πότερον καθ'ὑποκείμενον μένοντι τῷ αὐτῷ, κατὰ δὲ ποιότητα μεταβαλομένῳ ἢ καθ' ὑποκείμενον καὶ ποιότητα ἐσομένῳ τῷ αὐτῷ, καὶ εἰ ἀεὶ τῷ αὐτῷ σώματι χρήσεται ἢ ἀμείψει αὐτό [49].

B) de incarnatione

Et si ita sit, utrum nuper creata veniat et tunc primum facta, cum corpus videtur esse formatum, ut causa facturae eius animandi corporis necessitas exstitisse credatur, an prius et olim facta ob aliquam causam ad corpus sumendum venire aestimetur; et si ex causa aliqua in hoc deduci creditur, quae illa sit causa.. [48]

C) de metensomatosi

ἐν οἷς καὶ τί ἐστι κυρίως μετενσωμάτωσις ἐξετάσαι δεήσει, τί τε αὖτη διαφέρει ἐνσωματώσεως, καὶ εἰ ἀκολουθεῖ τῷ λέγοντι μετενσωμάτωσιν ἄφθαρτον τηρεῖν τὸν κόσμον [50].

Utrum semel tantum corpore induatur et id postmodum depositum ultra non quaerat, an cum semel susceptum deposuerit, iterum assumat; et si secundo sumptum semper habeat aliquando iterum abiciat.

Et si quidem secundum auctoritatem scripturarum consummatio immineat mundi et corruptibilis status hic in incorruptibilem commutatibur, ambiguum non videri quod in praesentis vitae statum secundo et tertio in corpus venire non possit. Nam si recipiatur hoc, necessario sequitur, ut huiusmodi successionibus consequentibus finem nesciat mundus [51].

III *de sorte animae in hac vita*

τῶν τε ἐπιμερισμῶν τοῦ ἑκάστης βίου [52].

[Aquí podría entrar la psicología sobrenatural, ampliamente desarrollada páginas antes y después; singularmente en la siguiente:] Videtur ergo mihi duplici modo agnitionem sui capere animam debere, quidve sit ipsa et qualiter moveatur; ut puta ut intelligat, si boni

---

47 PREUSCHEN 123, 32-34.
48 B. 146, 20-147, 9.
49 Pr. 123, 35-124, 5.
50 Pr. 124, 5-8.
51 B. 147, 10-17.
52 Pr. 123, 34-5.

affectus sit aut non boni, et recti propositi aut non recti; et siquidem recti sit erga omnes virtutes eundem tenorem habeat, tam in intelligendo quam in agendo, an erga necessaria tantum et quae in promptu sunt; et utrum in eo sit, ut recipiat profectus et augeatur in intellectu rerum augmentoque virtutum, an in eo stet et resideat, in quod potuit pervenire; et utrum erga semet ipsam tantummodo excolendam, an et aliis prodesse et conferre aliquid utilitatis vel in verbo doctrinae vel in exemplis gestorum potest.

Si vero cognoscat semet ipsam non esse boni affectus neque recti propositi, in hoc ipso ut intelligat, utrum satis ei desit et procul a virtutum via sit, an in ipso iam posita sit itinere et incedere iam conetur cupiens quae in ante sunt apprehendere et quae retro sunt oblivisci, sed nondum approximaverit, aut proxima quidem sit, nondum tamen ad perfectionem venerit...

Si haec ipsa, quae operatur mala, ex affectu ea et studio operetur an fragilitate quadam... et rursus ea, quae bona sunt, affectibus et recto proposito genere videtur. Verbi gratia si iracundiam apud aliquos quidem cohibet, apud aliquos autem effert, an semper eam cohibet et apud nullum omnino profert. Similiter et tristitiam... et timorem aliaque similiter... si gloriae multum cupida sit aut parum aut omnino nihil... Sed et in dando et accipiendo... si quod tribuit et praebet, utrum communicabili affectu et quasi cui aequitatem haberi inter homines placeat, an, ut ille ait, ex tristitia aut necessitate vel certe gratiam sive ab accipientibus sive ab audientibus quaerens.

Sed et in accipiendo... utrum indifferenter habet ea, quae accipit, an velut super aliquo bono gaudeat.

Sed et in intellectu... utrum facile eam [animam] moveat cuiuscumque verisimilitudinis auditio et subripiatur ei arte vel suavitate vel calliditate sermonum an raro hoc an numquam omnino patiatur...

Sed sufficiant ista in hoc agnitionis genere a nobis dicta. Possibile est enim volenti ad horum similitudinem et alia innumera colligere, quibus cognoscere semet ipsam [53] anima probetur et pulchritudinem suam... si reparare aut restituere potuerit, contemplari [54].

IV *de eschatologia*

καὶ τῆς ἐντεῦθεν ἀπαλλαγῆς [55].

[cf. I Aut si non est quidem talis (= angelica) per substantia, sed erit per gratiam,] si meruerit, an non possit omnino similis effici angelis, nisi hoc naturae suae qualitas ac similitudo receperit; reddi enim videbitur posse, quod amissum est, non tamen conferri id, quod ex initio conditor non dedit.

Prescindiendo de los temas de psicología sobrenatural que hemos insertado en la sección III y que seguramente —al menos con la ex-

---

[53] *Cant.* 1, 8.
[54] B. 143, 2-144, 19.
[55] Pr. 123, 35.

tensión anunciada por tan detallado cuestionario— no formaban parte del esquema clásico *de Anima,* Orígenes da elementos suficientes para medir la importancia máxima, dada por él, en el tratado *de Anima* al problema de la Ensomatosis y Metensomatosis del alma. La sección II a que pertenecen es la más extensa en los dos pasajes *in Ioh.* e *in Cant.* y se halla escrupulosamente ideada para no dejar al aire ninguno de los puntos más esenciales.

La sección primera *de natura animae* anuncia en el Alejandrino la actitud que adoptará ante el problema sobre la simultaneidad de origen. Y por lo mismo se adivina cómo tuvo que planteársele la cuestión de la Ensomatosis, con una insistencia inexplicable en cuantos, como Tertuliano, admitieran la aparición simultánea del cuerpo y del alma.

El Alejandrino hubo de formularse el problema: supuesta la preexistencia del Alma, ¿se impone lógicamente la Metensomatosis? En esta forma, que yo sepa, no consta en ninguna parte de sus obras. Indirectamente contesta a él mediante la distinción —formulada, no resuelta— entre Ensomatosis y Metensomatosis. Un alma preexistente ha de Incorporarse al menos una vez en el hombre, supuesta su conotación a él. Es la Ensomatosis. ¿De dónde consta que haya de hacerlo más veces, dando lugar a Metensomatosis? Orígenes no vió la necesidad de esto segundo, y pudo salvar la lógica del sistema manteniendo de un lado la preexistencia de las almas y de otro la no necesidad de su Metensomatosis [56].

Por este ejemplo se ve la necesidad de recurrir a las obras todas del Alejandríno para resolver algunas aparentes contradicciones que se quieren descubrir en sus conceptos [57] fundamentales.

En los esquemas origenianos *de Anima* se distinguen demasiado bien así los conceptos como la trabazón entre ellos. Probablemente Orígenes no halló en los cuadros escolares suficientes elementos para desarrollar la distinción entre la Ensomatosis y la Metensomatosis. De seguro, porque hasta él ninguno —sobre todo entre eclesiásticos— se hallaba tan interesado en ella. Había que ampliar los elementos filosóficos a la luz de los datos revelados en la Escritura y Tradición apostólica.

Ya antes de Orígenes había querido su maestro Clemente estudiar la Metensomatosis en un tratado *de Anima* [58], que no llegó a escribir.

---

[56] La lógica origeniana peligraría si la Ensomatosis fuera el único castigo digno del pecado. Pero el Alejandrino —precisamente en pugna con los partidarios de la Metensomatosis— enseña otros medios de librarse del pecado: cf. ORIGEN., *in Mt.* XIII 1: GChS X KLOSTERMANN, p. 175, 15 ss.; MG 13, 1089 B.

[57] Cf. R. HEDDE en DTC X col. 1587 fere in fine.

[58] Cf. *Strom.* II 113, 2 (II 174, 17 s.); *Strom.* III 13, 2 (II 201, 21 s.); *Strom.* V 88, 4 (II 384, 13).—STÄHLIN, B. K. V. I., München 1934, p. 40 opina que trataba de hacerlo dentro mismo de los *Stromata.* Pero el

Tampoco el discípulo alcanzó a publicar el tratado que prenunciaba en las páginas *in Iohannem*. Merecen citarse por entero las líneas de Pánfilo, que así lo testifica:

> Nunc ad ea etiam per nos ipsos respondebimus, quae ei de anima obiciunt, id est quod ante corpus eam factam dicat exsistere. Sciens namque istud dogma de anima non aperte neque manifeste haberi in ecclesiastica praedicatione, sicubi occasionem aliquam vel suspicionem potius disputandi ei Scripturae sermo suggessit, discutiens et pertractans ea quae sensui eius occurrerant, discernenda haec legentibus exposuit et probanda, non manifesto dogmate, vel Scripturarum sententiam suam auctoritate definiens, frequenter et illud addens: «Si tamen habere videtur aut probatur aliquid consequentiae sermo is quem de anima tractavimus.» Denique in tam multis et tam diversis eius libris nusquam omnino invenitur ab eo liber proprie *de Anima* conscriptus, sicut habet vel *de martyrio*, vel *de oratione*, vel *de resurrectione*. Nusquam prorsus librum proprie *de Anima* scriptum edidit; sed in diversis locis, sicut superius diximus, incurrentes sibi opiniones ex Scripturae occasionibus disserebat: quod potius maximi signi reverentiae eius ac timoris in divinis dogmatibus esse deberet, quod tanti sensus vir, et tantae prudentiae, cum utique magister esset Ecclesiae, et tanta ab eo dicta scriberentur, non est ausus id sibi auctoritatis assumere, ut proprie *de Anima* librum ederet scriptum [59].

Las razones de S. Pánfilo no son arbitrarias. El propio Orígenes las confirma expresamente en el pasaje citado *in Iohannem:* «En una palabra, siendo el estudio *de Anima* muy extenso y de difícil interpretación, pues se ha de colegir entre las noticias esporádicas que se hallan en las Escrituras, requiere tratado aparte» [60].

El Alejandrino, en efecto, no concebía el tratado *de Anima* según los módulos escuetos de los tratadistas paganos. Para él la fuente de la verdad estaba en la Escritura y en la Tradición. De ellas, pues, había de sacar noticias para desarrollar el tratado sobre el alma. Y como no veía que los Libros Sagrados se pronunciasen claramente sobre muchos de los problemas entonces discutidos en las escuelas filosóficas, es natural se arredrara ante la dificultad [61].

---

esquema de Tertuliano y de Orígenes indica a las claras que también Clemente entendía la doctrina de la Metensomatosis, como parte integrante de un tratado *de Anima*, que pensaba publicar.

[59] S. Pamph., *Apologia* c. 8 in fine: MG 17, 603 C ss.

[60] *In Ioh.:* GChS IV 124, 10 ss. Nada tienen que ver con este tratado las páginas de su *Dialektos* (= *Entretien d'Origène avec Héraclide et les Évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Âme*, ed. J. Scherer, Le Caire 1949) c. 25 ss. (166, 24 ss.).

[61] Sería curioso conocer el esquema y desarrollo dado por los gnósticos al tratado *de anima*. Entre los volúmenes que figuraban en la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi se contenía un tratadito (el número 15 según el inventario de H. Ch. Puech, *Les nouveaux Écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte, Coptic Studies in honor of W. E. Crum*, p. 105) con el

Tertuliano había llevado en parte el mismo método a su obra *de Anima*. El recurso continuo a la Escritura así lo demuestra. Y singularmente en el punto de la simultaneidad de origen en el cuerpo y en el alma [62], donde se bifurcaba el camino hacia la tesis tradicional o hacia la doctrina de la Ensomatosis y otras análogas. Pero el africano trató la cuestión de una manera bastante menos escrituraria de lo que los hábitos de Orígenes parecían reclamar.

Tendría interés ir extractando los elementos de psicología dispersos en las obras origenianas para reconstruirla en sus puntos fundamentales. Teniendo delante el esquema tradicional que parecía dispuesto a admitir.

Tertuliano había concebido el *de Anima* de un modo apologético: contra los errores de los herejes, tanto o más que contra los filósofos. Y si estimaba a éstos peligrosos era porque veía en ellos a los «patriarcas de los herejes» [63].

Es muy creíble que Orígenes le concibiera de una manera más positiva, dando mucho mayor espacio a la exegesis escrituraria. Los fragmentos dispersos de sus obras, en torno a la Metensomatosis, adquieren una tonalidad positiva de exegesis, tanto más sugestiva cuanto descubre una mentalidad ubérrima y muy abierta.

Es por lo demás el método preconizado ya en el prólogo al tratado *de Principiis:*

> Oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti secundum mandatum, quod dicit: «Inluminate vobis lumen scientiae» [Os. 10, 12], omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore reppererit [64].

Este mismo método había seguido Clemente [65] y seguiría más tarde el escritor eclesiástico filosóficamente más pujante del siglo IV, S. Gregorio Niseno [66], por influjo quizá de Orígenes, a quien tanto veneraba [67].

---

título de «La exégesis sobre el alma». Quizá su publicación nos reserve gratas enseñanzas sobre elementos psicológicos heterodoxos.

[62] Cf. *de an.*, 27, 7-9.

[63] *De an.* 3, 1: otros lugares paralelos apud WASZINK, p. 115.

[64] *De Princ.* praef. 10: GChS V 16, 9 ss. Cf. DENIS, *Philosophie* p. 32 s.

[65] *Strom.* VII 16 (III 67, 32-68, 1): MG 9, 533 A.

[66] V. gr. *de anima et res.:* MG 46, 49 B. Otros muchos lugares apud A. A. WEISWURM, *The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa,* diss. Washington 1952 pp. 13 ss. max. p. 13 n. 35.

[67] Cf. WEISWURM, o. c. p. 31 s.

Por lo que hace al tratado *de Anima,* Orígenes le reputaba sin duda entre los que para un cristiano ofrece puntos inconcusos, revelados, y otros discutibles.

Entre los temas inconcusos, por revelados, menciona los siguientes:

> Post haec iam [manifestissime in ecclesia praedicatur] quod anima substantiam vitamque habens propriam [68], cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit; sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione, et quod seminatur in ignominia, surget in gloria [69]. Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen adversum diabolum et angelos eius contrariasque virtutes, ex eo quod illi peccatis eam onerare contendant, nos vero si recte consulteque vivamus, ab huiuscemodi labe exuere nos conemur. Unde et consequens est intellegere, non nos necessitati esse subiectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, inpugnare nos fortasse possint aliquae virtutes ad peccatum et aliae iuvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel recte agere vel male; quod fieri arbitrantur hi, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum, quae extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quae in nostra sunt posita potestate [70].

Para el Alejandrino la substancialidad y vida autónoma del alma, su libertad esencial, su suerte eterna entran, junto con la resurrección corporal, entre lo definido por la predicación eclesiástica. Es decir, los temas mejor iluminados por la tradición y escritura son los relativos a la naturaleza y escatología del alma. No así los que afectan a su origen inmediato y a su inserción en el cuerpo:

> De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis corporalibus seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur [71].

---

[68] Cf. I *de natura animae:* supra p. 81.

[69] Cf. 1 Cor 15, 42.43; vide IV de eschatologia: supra p. 83.

[70] *De Princ.* praef. 5: GChS V 11, 11 ss. cf. *I de natura animae.* Véase TERT., *de an.* 20, 5.

[71] *De Princ.* praef. 5: GChS V 13, 7 ss. Cf. etiam *C. Cels.* IV 30 (I 300, 9) y los lugares citados por KOETSCHAU in l. c. *de Princ.*

La Ensomatosis y la Metensomatosis quedan por tanto en el campo libre de la especulación porque no hay manifiesta predicación que decida a favor ni en contra de ellas. Orígenes se siente libre para filosofar sobre la historia del alma, y singularmente sobre su origen y encarnación. Eran las dos partes II y III del esquema general sobre las cuales se abría el campo.

ANTONIO ORBE, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

SAURAS, EMILIO, O. P., *El cuerpo Místico de Cristo.* (*Biblioteca de Tomistas españoles,* 15).—B. A. C. (Madrid, 1952) p. VIII-921.

No dudamos en afirmar que el libro del P. Sauras es uno de los mejores que se han escrito sobre el cuerpo místico de Cristo. Su fina penetración intelectiva, su comprensión humana de las verdades divinas, su larga maduración en la enseñanza teológica y su aguda precisión escolástica hacen del P. Sauras un maestro de la más pura sangre.

El libro se desarrolla en un clima sólidamente escolástico. Fiel siempre a los principios de la «Teología de las conclusiones», expone la parte dogmática en un estudio de carácter principalmente positivo, y la parte que él llama propiamente teológica en un estudio que sin perder de vista los datos revelados utiliza además la fuerza penetrativa de las nociones analógicas con que cuenta la razón ilustrada por la fe y advirtiendo el nexo íntimo que hay entre las muchas verdades dogmáticas encerradas en el misterio.

El cuerpo místico de Cristo es el punto de intersección de todos los mundos sobrenaturales, el horizonte del universo donde se une lo divino con lo humano, lo sobrenatural con lo natural, el cielo con la tierra. De ahí que una teología del cuerpo místico tenga necesariamente que ser un compendio jugoso de toda la Teología: vida trinitaria, encarnación, predestinación, naturaleza de la gracia, inhabitación del Espíritu Santo en las almas, etc., etc. Y eso es cabalmente el libro del P. Sauras. En la introducción (p. 35) explica el plan de la obra: «El cuerpo místico es una realidad sobrenatural que consta de *cabeza,* con su correspondiente *vida capital.* La cabeza ejerce un influjo vital en los miembros, pero tiene en sí también una vida determinada y propia... El cuerpo tiene *miembros* con su correspondiente *vida de miembros.* Nótese que no hablamos de miembros *como individuos particulares,* pues esta consideración no puede tener lugar en un tratado del cuerpo místico, en el que cada uno de los miembros no son individuos, sino *partes.* Hablamos de la vida de la cabeza como *cabeza* o como referida a los miembros, y de la de éstos *como miembros* o como referidos a la cabeza.» Según este principio ordena toda la materia del libro en los seis capítulos siguientes: la doctrina del cuerpo místico en la revelación. Cristo, cabeza del cuerpo místico. La vida sobrenatural de Cristo, cabeza del cuerpo místico. Los miembros del cuerpo místico y su vida sobrenatural. Parte inmanente del cuerpo místico o alma del mismo. Unidad que resulta de la unión entre Cristo y los cristianos. En esos seis capítulos, tan íntimamente ligados con

las más hondas realidades teológicas, va desarrollando su complejo tratado el P. Sauras con maestría indiscutible asentando con claridad lo incontrovertido y exponiendo con libertad y serenidad libre de espíritu polemista sus opiniones de escuela o sus opiniones particulares.

En este fecundo resurgir de los estudios eclesiológicos en lo que a la vida íntima de la Iglesia se refiere, creemos que el libro del P. Sauras va a la vanguardia y por ello nos felicitamos.—J. COLLANTES, S. J.

MALEVEZ, L., S. J., *Le Message chrétien et le Mythe. La théologie de R. Bultmann.* Mus. Less.—Desclée de Brouwer et Cie editeurs, 22, Quai au Bois (Bruges, 1954) p. 167, cms. 15 × 23.

El título de la preciosa obra del P. Malevez está determinado por las corrientes ideológicas de R. Bultmann, que se canalizan en el contenido de *Kerygma und Mythos.* El autor quiere presentar el aspecto más característico de la teología del conocido teólogo luterano.

No era fácil la empresa, ya que la mente de Bultmann no resulta siempre diáfana. Baste leer el título del estudio de K. Barth: *Rudolf Bultmann. Ein versuch ihn zu verstehen,* Zurich, 1952. Sin embargo, el autor la expone con nitidez, elegancia, sugestiva naturalidad y serena imparcialidad. Ni sólo se limita a la extática exposición de la doctrina, sino que en luminosas ráfagas de personales intuiciones destaca aspectos que podrán ser muy útiles al teólogo católico.

La obra revolucionaria de Bultmann, fuertemente criticada aun por muchos protestantes, tiende a descubrir el mensaje cristiano en su auténtica pureza, decantándolo de todo elemento mítico que el hombre moderno no puede admitir. Es una obra de «desmitologización». Esa labor va dirigida por un auténtico racionalismo que no puede admitir la intervención de lo trascendente obrando en nuestro mundo a la manera de una causa intramundana. Es mito todo aquello que expresa lo supraterrestre, objeto de la fe, en forma terrestre. Es mítica la imagen del mundo que nos ofrece el N. T. Porque en él no aparece la tierra como un reino ordenado, regido por las leyes de nuestras ciencias modernas, sino como un campo celosamente disputado por las potencias superiores: Dios, los ángeles, los demonios. Es mítico todo el tema central de la predicación cristiana: Dios operando en Cristo, Hijo de Dios preexistente a su irrupción en el mundo; que al morir opera el perdón de nuestros pecados, que resucita y en su resurrección inaugura una edad nueva, y que por último, sentado a la diestra de Dios Padre, somete a sí las potencias del mal, que hasta entonces dominaban el mundo.

«Desmitologizar» de esa manera el cristianismo para que sea admitido por el hombre moderno, equivale a descristianizar el cristianismo, a robarle a Cristo. La existencia histórica de Cristo no se niega, pero queda reducido a un puro hombre en cuya muerte Dios nos notifica nuestra condición de pecadores y nuestra salvación. Bultmann, aunque permanece en la misma línea de Lutero, va mucho más lejos que él en su guerra destructiva de lo cristiano.

La interpretación de este mensaje cristiano de salvación la hace Bultmann dentro del marco existencialista de la Filosofía heideggeriana. Pero al paso que en la filosofía el hombre no puede llegar a ser sino lo que ya es por sí y en sí mismo, en la teología de Bultmann es el don de Dios y no nuestra

naturaleza la que funda nuestro propio don. El mensaje cristiano afirma la existencia de una acción de Dios y esta acción es la que hace posible la fe, el amor, la existencia auténtica del hombre.

Ahora bien, esta acción salvífica de Dios operada en Cristo, ¿es algo que tiene una realidad objetiva, aunque solamente aprehendida por la fe, o es más bien una interpelación íntima que Dios opera en la conciencia del creyente con motivo de la predicación del Evangelio o la lectura de la Biblia? Malevez cree interpretar la mente de Bultmann decidiéndose con Gogarten por la interpretación objetiva. Tal vez sea así. De serlo, quedaría aún en pie un muro, aunque calcinado en ese cristianismo que comenzó a demoler Lutero.—J. COLLANTES, S. J.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O. F. M. Cap., *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs.*—Nouvelles Editions Latines, 1, rue Palatine (París, 1954) p 243, cms. 14 × 22,5.

En las breves páginas de este libro ha amontonado el autor una erudición verdaderamente pasmosa. Ante los diversos problemas que al apologista pueden presentarse y que apasionaban vivamente durante el tiempo, objeto de su estudio, el autor analiza las tres corrientes principales que ofrecen una solución: la agustiniana, la tomista y la humanista-cristiana. Los problemas principales son: origen de la noción de Dios, libre arbitrio y presciencia divina, inmortalidad del alma y sobre todo el de las relaciones entre la fe y la razón. Los apologistas precursores van iluminando constantemente la obra de Pascal, que aparece siempre cerrando el cortejo. A más de esto, el último capítulo del libro, el décimo, está dedicado exclusivaemnte a Pascal.

El libro se lee con interés siempre creciente, dada la importancia de su contenido y el estilo agradable con que ha sabido el autor dulcificar las enormes dosis de material.—J. COLLANTES, S. J.

PALMER, EDWIN HARTSHORN, *Scheeben's doctrine of divine adoption.*—J. H. Kok, n. v. (Kampen [Holanda] 1953) p. XI-202.

El autor es un calvinista americano que ha presentado este trabajo para conseguir el grado de doctor en la Universidad de Amsterdam. La obra consta de ocho capítulos, de los cuales cinco exponen la doctrina de Scheeben, con varios datos de erudición sobre las distintas escuelas católicas. Tanto lo que se refiere a la teoría de Scheeben como al pensamiento de la Iglesia Católica en esta materia está descrito en forma clara, objetiva y documentada. También se encuentra en la obra el modo de ver de Scheeben a través de su controversia con Granderath sobre la adopción divina. Los tres últimos capítulos son una refutación de la doctrina de Scheeben desde el punto de vista de la doctrina calvinista. La crítica de Palmer no aparece bien fundada si se tiene en cuenta el estricto método dogmático. El autor debe tener en cuenta que los principios dogmáticos sobre los que Scheeben funda su trabajo no son precisamente los mismos en que se apoya una mera labor exegética. Palmer no reconoce ningún valor a la tradición. No es de maravillar por consiguiente que las conclusiones a que la Iglesia Católica

lica llega sean diversas de las del Calvinismo. Sería también interesante saber cómo entiende Palmer la diferencia [p. 123] entre el actus primus y el actus segundus, o sea entre el Prinzip der Tätigkeit y la misma Tätigkeit, la cual diferencia afirma no ser precisamente propia del Catolicismo. Admite él un «Seinshabitus» y rechaza la «qualitas-inhaerens» por ser, según dice, noción aristotélica y no bíblica. Precisamente la necesidad de esta filosofía aristotélica aparece bien evidente en esta misma obra de Palmer, cuando nos encontramos ante las dificultades con que tropieza el autor cuando se trata de explicar en concreto qué pueda significar el cambio intrínseco que se da en el hombre al ser justificado, según aparece de la misma Sagrada Escritura. Recurrir a la justicia de Cristo imputada al fiel no solventa el problema en modo alguno. No podemos comprender lo que dice el autor en la p. 185: «Not only does Scheeben desvaluate the necessity of Christ for adoption; he also desvaluates his sufficiency his ability to win adoption.» Esta afirmación queda completamente desvirtuada si se tiene en cuenta el conjunto de la doctrina de Trento que el mismo Scheeben va exponiendo a través de sus obras. Un estudio más amplio y profundo de la teología católica podría convencer de la solidez de su doctrina y lo fundado de sus afirmaciones.—J. M. Fondevila, S. J.

Jungmann, Josef Andreas, S. J., *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung.*—Verlag Herder, Wollzeile, 33 (Wien, 1953) p. 328.

El P. Jungmann, profesor en la Universidad de Innsbruck, es bien conocido de todos por sus escritos, en especial por su *Missarum Sollemnia* y por su obra *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1936). Este último señala el comienzo de una era catequística. En Jungmann se encarnan de un modo especial las direcciones de la escuela de Innsbruck. Los profundos puntos de vista de este libro son aplicados por el sabio profesor en su nueva obra *Katechetik* al campo de la enseñanza catequística y se convierten en ella en normas directrices para los educadores. Las cuestiones que en esta obra se tratan son: Historia de la catequesis, el catequista, el niño y la catequesis, la tarea del catequista, el programa, metodología general, cuestiones especiales de metodología catequística, exigencias propias de las diferentes edades. Tres apéndices completan el volumen: el símbolo de los Apóstoles, el Kérygma en la historia de la actividad pastoral de la Iglesia, la teología kerigmática. Jungmann toma como punto central de su estudio la explicación de la religión propuesta a niños que están alrededor de los doce o trece años. Su exposición es en gran modo clara y cuidadosa. El libro se lee con verdadero interés, que va creciendo en el transcurso de la obra. Continuamente va haciendo referencias a la historia de la tradición catequética en la Iglesia. El P. Jungmann da gran importancia a unir la enseñanza religiosa con la vida litúrgica y sacramental. En cada una de las líneas de este libro se nota al investigador y al sabio maestro que venera y va siguiendo los pasos de la Tradición. Lejos de él toda exageración infundada y toda novelería peligrosa. Que no adelantará la catequética actual con temerarias novedades, sino apoyando sus pasos en el camino de una tradición de sobra fundada y acreditada. Y porque Jungmann conoce muy

bien esta Tradición y no la pierde de vista en sus investigaciones, está en perfecta situación de valorar como pocos, en su justo valor, modernos puntos de vista. En un punto nos permitiríamos discrepar algo del sabio profesor. En la página 54, hablando Jungmann de la influencia del medio ambiente fervoroso o indiferente sobre la orientación religiosa del niño, afirma que éste antes de los diez años poco más o menos no está en disposición de tomar una decisión propia y personal por lo que a sus relaciones con Dios se refiere. No nos atreveríamos a decir que esta proposición sea enteramente conforme, por lo menos, con lo que la experiencia de innumerables personas nos puede enseñar. Tal vez esto necesitaría algún mayor estudio y revisión desde varios puntos de vista. Por lo demás toda la obra está dotada de amplitud de miras, y la solución que da a varios problemas, por lo bien fundadas y profundas, se impondrá en todos los tiempos y en todos los países.—J. M. FONDEVILA, S. J.

FILTHAUT, THÉODORE, *La Théologie des Mystères. Exposé de la Controverse.* Trad. par J.-C. Didier et A. Liefooghe.—Desclée et Cie. éditeurs (Tournai, 1954) in 8.°, p. XIX-105, cms. 15 × 23.

Las ideas de Dom Casel sobre la Mysteriengegenwart han penetrado ya desde hace algún tiempo en países de lengua española, sobre todo a través de alguna traducción de sus obras. Con el excelente libro del Dr. Filthaut podemos darnos perfecta cuenta de la controversia que aquéllas han engendrado. No es este libro una obra crítica, sino más bien una exposición objetiva. En él habla no sólo Dom Casel, sino que se reproduce también la teoría de Söhngen. Se dan asimismo a conocer los retoques que aporta Warnach a los puntos de vista caselianos. Ni faltan las voces de los adversarios, los PP. Prümm y Hanssens. Todo ello dentro de la mayor objetividad y neutralidad. No conocemos una introducción mejor al pensamiento caseliano. Aunque el original de la obra sea de 1948, sin embargo los traductores han tenido cuidado de poner al día la bibliografía. Claro está que esta obra de iniciación reclama del lector una suficiente formación filosófica y teológica. La intuición del monje benedictino tiene muchos puntos débiles, que no resisten ante un serio examen filosófico y teológico. Cuando se pretende profundizar las definiciones que Dom Casel nos da, no se tarda mucho en llegar a dificultades casi insolubles. Los teólogos del porvenir no podrán probablemente aceptar todos los puntos de vista de Dom Casel. Sin embargo, éstos habrán contribuído no poco a enriquecer y profundizar no pocos conceptos teológicos.—J. M. FONDEVILA, S. J.

KRESSNER HELMUT, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums.* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 170. Jahrgang 59, Heft 1).—Bertelsmann Verlag (Gütersloh, 1953) p. 136.

Existen ciertas semejanzas entre los dos tipos de Iglesia estatal: la anglicana, que tuvo su origen en Enrique VIII, y la concebida por las ideas políticas de los zwinglinianos. Precisamente estos puntos de semejanza son los que dan lugar al libro de Kressner. Dedica el autor un capítulo a Zwinglio

en el cual aparece que su reforma fué mucho más política que la de los otros dos reformadores: Lutero y Calvino. La Iglesia para Zwinglio ha de coincidir con el Estado. Sin embargo, el Estado no puede, en la mentalidad del reformador, gobernar arbitrariamente; para ello tiene necesidad de los profetas, en los que se inspira, o que, si es necesario, se sabrán oponer a él. Los calvinistas, por su parte, en cambio, querían una perfecta autonomía para la Iglesia. Contra éstos principalmente se levantaron en Berna, Wolfgang Musculus, y en Zurich, Rudolf Gualter. Kressner estudia precisamente las doctrinas de estos dos teólogos suizos. Musculus afirma que la Iglesia apostólica en el punto que tratamos no fué la regla, sino la excepción. Pues entonces el Estado era todavía pagano y por esta razón la Iglesia tuvo que prescindir de él. Pero no sucede lo mismo ahora cuando los jefes de la Sociedad civil son ya cristianos. Gualter sostiene que el régimen eclesiástico puede ir cambiando según los tiempos y lugares, pues nada fijo se deduce del Nuevo Testamento. El mismo pueblo no puede estar sometido a dos autoridades soberanas. Es difícil afirmar, como podría deducirse del estudio del autor, que las ideas anglicanas sobre el poder religioso del príncipe tengan su origen precisamente en estos teólogos. Más acertado sería sostener que realmente ejercieron después algún influjo en ciertos defensores del anglicanismo.—J. M. FONDEVILA, S. J.

SIMÓN, JESÚS, S. J., *Historia de las Religiones*.—Edit. Lumen, Rocafort, 219 (Barcelona, 1954) p. XVI-367, cms. 19 × 14.

Con la claridad y profundidad a que nos tiene acostumbrados, el P. Simón ha publicado esta nueva *Historia de las Religiones*. Fiel a su ambicioso plan primitivo, va el autor desarrollando en sus obras toda una verdadera apologética sistemática, que en su conjunto orgánico y perfectamente tratado no es fácil hallar en otras colecciones semejantes. Después de sus libros sobre *Dios, el Hombre, Jesucristo,* emprende el P. Simón el estudio de la *Religión,* concretándolo en el *hecho religioso*. Para ello divide su estudio en dos grandes partes: la Historia de las Religiones y el Cristianismo. La *Historia de las Religiones* que ahora nos ocupa aparece dividida en cuatro grandes secciones: la Religión en la Prehistoria y en los pueblos actuales atrasados; la Protohistoria, o sea la Religión en los comienzos de las razas existentes más notables, la indoeuropea, la semita, la mongola y la americana; la Religión en la actualidad y en su grandes representaciones modernas: el Hinduísmo, el Budismo, el Islamismo y el Cristianismo; y finalmente en la última parte expone el origen de la Religión, las diversas formas en que se ha presentado en la humanidad y, sobre todo, su verdad inconmovible, su indestructibilidad a toda prueba; su necesidad en la sociedad y en el individuo. Acompañan al libro en primer lugar una buena bibliografía y después un catálogo de los nombres de las principales divinidades de los pueblos mencionados en el curso de la obra, lo cual, junto con el índice alfabético, hacen de esta *Historia de las Religiones* un libro sumamente práctico y de fácil consulta en los intrincados problemas que esta materia presenta. Alabamos en gran manera el esfuerzo del P. Simón en su obra de divulgación científico-religiosa. Apoyada en los datos y conocimientos de las ciencias naturales e históricas de nuestros días da a conocer al gran público moderno,

de manera clara y sugestiva, las grandes líneas de la Apologética. Esperamos con ansia su anunciada obra *El Cristianismo* que acabará de completar esta interesante colección.—J. M. FONDEVILA, S. J.

NAZARIO DE SANTA TERESA, C. D., *Filosofía de la Mística. Análisis del pensamiento español.*—Ediciones Stvdium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1953) p. 540.

El autor de este libro es ya conocido por varias publicaciones. Aunque la presente obra lleva por título *Filosofía de la Mística,* tal vez se echa de menos en ella un poco de orden sistemático y afinación en los conceptos, como la buena filosofía exige. Un cúmulo inmenso de erudición quizá no del todo vertebrada dentro de un perfecto sistema podrían oscurecer la exposición de las ideas. El autor divide la obra en tres partes. La primera, titulada Mística y filosofía española, trata de la filosofía en general y defiende que la Mística es filosofía en su sentido más propio, es la más alta filosofía porque nos da las fuentes mismas de la verdad. Define la mística «como la consciencia especial de realización de lo que dice la fe católica en un alma» (p. 118). Para profundizar esta definición, en la parte segunda nos presenta a San Juan de la Cruz a través de un estudio psicomístico, de sus fuentes psicológicas y del estudio de su alma. Finalmente en una tercera parte, que titula «Entrevistas históricas», quiere el autor en medio de un contenido abigarrado de estudios y personajes «proponer la mística cristiana como solución de ambiente. Solución de ambiente en la cultura y solución de ambiente en la vida. Como revisión de lo intelectual y como revisión de lo existencial» (p. 229). En el capítulo en que trata de relaciones entre la filosofía y la mística sería de desear mayor precisión teológica, pues no sabemos hasta qué punto es admisible en teología la experiencia de lo sobrenatural de que nos habla el autor (p. 108), ni podemos comprender el sentido teológico que tiene la afirmación de que «solamente donde hay equilibrio natural puede haber perfección sobrenatural» (p. 108), juntamente con otras expresiones que pueden tener sabor pelagiano. En general, cuando se trata de temas tan serios y profundos creemos modestamente que no está de más dejar a un lado la «literatura» y cuidar mucho más de la precisión en las expresiones—J. M. FONDEVILA, S. J.

DE VRIES, JOSÉ, *Pensar y ser,* 2.ª ed. Trad. José Menchaca.—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1953) p. 302.

Las nuevas ediciones de De Vries sorprenden por el cambio notable que se constata en ellas. No se trata solamente de adiciones cuantitativas en tal o cual parte del libro, sino de una renovación interna que informa prácticamente todas sus páginas.

No se crea, sin embargo, que la nueva edición sea un todo estructural nuevo. En las líneas fundamentales no ha sufrido innovación notable, si no es en la parte última. Más que de una estructuración nueva se trata de un remozamiento global: explicitación de conceptos que quedaban un tanto oscuros; apartados cuya redacción es integralmente nueva; aumento de bibliografía, etc.

La estructura de la 3.ª parte, sí, toma un giro esencialmente diverso. En la edición primera la intitulaba De Vries «Posibilidad del conocimiento científico». Principiaba con la inducción, seguida de un capítulo sobre la ciencia histórica. Tan sólo luego daba fin al libro con la «Posibilidad de la metafísica como ciencia».

En la edición que comentamos encabeza la tercera parte con el título de «Conocimiento Metafísico», que subdivide en dos capítulos: Posibilidad de la metafísica como ciencia y Metafísica del conocimiento. Este postrer capítulo, cuya presencia se echaba de menos en la edición primera, es una buena aportación del P. De Vries al campo de la Crítica, aunque ha de suscitar contraversias, sin duda, atacando, como ataca, ciertas corrientas epistemológicas, tan en boga hoy.

Los dos capítulos concernientes a la Inducción y a la Ciencia Histórica han sido reducidos a uno, con que finaliza la 2.ª parte.

Ha sido, a no dudarlo, esta refundición del libro un avance en lo ya firmemente establecido en la edición primera. Si exceptuamos la defensa del realismo mediato, tema de perpetua discusión, y algún otro punto concreto. todo lo demás nos parece una adquisición definitiva.

La mejora de la edición no queda solamente en el contenido del libro. La Editorial Razón y Fe presenta la edición nueva con mejoras notorias en la tipografía, lo que ha de hacer más agradable aún la lectura del libro.—J. A. T.

RIAZA, JOSÉ M.ª, S. I., *Ciencia moderna y filosofía.* Introducción fisicoquímica y matemática.—B. A. C. Edit. Católica (Madrid, 1953) p. XXXI-756-16 láms.

Hacía falta en España un libro apto para la enseñanza de las Ciencias físico-químico-matemáticas propias de los estudios de las Facultades de Filosofía. Quizás el libro que mejor cumplía el expediente era la versión no demasiado afortunada de la Física de Teodoro Wulf, S. J.; pero, con todo, quedaba en muchos aspectos anticuado e insuficiente. Se imponía, pues, la composición de un libro que viniera a cumplir este cometido. Esto lo ha logrado plenamente el P. Riaza.

El P. Riaza, profesor ahora de Cuestiones Científicas en la Facultad de Filosofía de Loyola (Azpeitia), nos presenta este libro, pulcramente editado por la B. A. C., fruto de un estudio sereno y reposado de las más importantes cuestiones físico-químicas analizadas de una manera personal desde el punto de vista de la Filosofía cristiana. No es un mero libro de ciencia positiva, sino un trascender el dato o la teoría puntualizando su valor desde esta segurísima tribuna de la Filosofía Perenne.

Muchos pormenores de valor, aparte de la disposición general del libro, podríamos señalar; vaya, como ejemplo, el estudio tan acertado del tan traído y llevado principio de indeterminación de Heissenberg. En otros puntos —Teoría de la Relatividad, Metageometría— hubiéramos deseado una mayor extensión del estudio filosófico. Sin embargo, comprendemos perfectamente que la extensión del libro no podía aumentarse ni se podían tampoco sacrificar unos capítulos a otros.

El libro tiene la ventaja incomparable de facilitar extraordinariament el estudio, es de fácil inteligencia perfectamente conjugada con la profundidad

necesaria. Con todo, a este respecto se le podría poner el pequeño reparo de que, al facilitar tanto la labor, mengua mucho el trabajo personal del alumno. Aunque una visión realista de las cosas tal vez nos haga preferir que este trabajo disminuya y se consiga del estudio un fruto, por lo menos informativo, a exponerse a no ser comprendido y dejado de lado en busca de manuales menos competentes.

Un último mérito del libro es que, sin duda, puede ser empleado provechosamente no sólo por los estudiante, sino también por todas aquellas personas que sientan interés por conocer la ciencia moderna y su relación con la Filosofía. Tanto más cuanto que por sus cualidades pedagógicas puede el libro ser empleado por personas cultas sin necesidad de profesor.—A. J. C.

DÍEZ ALEGRÍA, JOSÉ M.ª, S. I., *Etica, derecho e historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea.*—Edit. Sapientia (Madrid, 1953) p. 228, 40 ptas.

Con esta obra inició la Editorial Sapientia su colección *Ciencias del Espíritu.*

El P. Díez Alegría estudia con gran competencia dos de los problemas fundamentales de la Filosofía del Derecho: la relación Derecho-Eticidad y la relación Derecho-Historia. Mucho se ha escrito sobre ambos temas, no siempre, desgraciadamente, con la precisión y objetividad deseada. Por esto es muy de alabar la labor tan acertada del autor.

Correspondiendo a los dos temas tratados, se divide la obra en dos partes. En ellas se estudian diversas teorías y objeciones presentadas respecto de cada uno de los dos problemas, se investiga el pensamiento de los grandes filósofos cristianos y se presenta la solución adecuada, no sin antes haber enjuiciado lo aprovechable o menos valioso y aun equivocado de las teorías mencionadas.

Es notable la honradez científica, profundidad y ecuanimidad que preside el estudio de dichas teorías y su crítica. Igualmente notable es la erudición de que hace gala el autor y el conocimiento de la ciencia jurídica.

Como capítulos de capital importancia podemos señalar el estudio de las teorías en torno a las «leyes meramente penales» y la solución presentada a la dimensión histórica del Derecho natural. Las cuestiones son tratadas a la luz de la Filosofía cristiana y sus soluciones presentan el sello característico de la solidez y la visión personal del autor. No podemos pasar por alto la fecunda crítica a la teoría iusnaturalista de Maritain. Habíamos visto muchos estudios y críticas sobre sus teorías político-religiosas, pero ninguna crítica tan fundamental de las bases de la concepción maritainiana, mostrando sus elementos aprovechables y las evidentes equivocaciones del filósofo francés.—A. J. C.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Doctrina Pontificia. Documentos bíblicos.*—La Edit. Cat., S. A., B. A. C. (Madrid, 1955) p. XXXI-705.

En la serie que la B. A. C. dedica a la Doctrina pontificia, el primer volumen es un enquiridión bíblico, firmado por el Dr. Muñoz Iglesias, canónigo lectoral y catedrático de Escritura en Madrid. La obra consta de dos

partes: una Introducción y una serie de Documentos. La Introducción, que llena 150 páginas, es un sustancioso recorrido histórico en el que se exponen las controversias bíblicas que han dado ocasión a las decisiones del magisterio eclesiástico. Empieza por las controversias bíblicas de los ocho primeros siglos, la crisis medieval de la supervaloración literalista y el problema del protestantismo; en el segundo capítulo se estudian las intervenciones del Concilio Vaticano; el capítulo siguiente llega hasta la encíclica *Providentissimus*, exponendo las limitaciones con que se combatían la inspiración y la inerrancia; la crisis del modernismo está reseñada en el capítulo cuarto, que se extiende hasta la fijación de la doctrina en la encíclica *Spiritus Paraclitus;* y, finalmente, hay un capítulo dedicado a la defensa hecha por Pío XII del estudio científico de la Biblia. En la segunda parte de la obra, *Documentos*, se van escalonando, en ordenación cronológica, las intervenciones pontificias en materia bíblica; estos documentos se ofrecen en forma bilingüe para que el lector pueda confrontar la traducción con el original. Antes de los cuatro índices con que acaba la obra hay tres apéndices: los decretos de condenación de libros, los documentos que celebran publicaciones bíblicas o recomiendan asociaciones bíblicas, los documentos relativos a los Santos Lugares de Palestina. Este resumen que hacemos del índice de la obra hará ver a nuestros lectores la importancia de este nuevo volumen de la B. A. C. Y recomendamos la lectura de la copiosa introducción, en una síntesis muy lograda, de las controversias bíblicas a lo largo de los siglos, controversias que en estos últimos cien años se han recrudecido extraordinariamente. Nuestra enhorabuena al autor y al editor por esta obra nueva, que se presenta prologada por el Prelado de la diócesis.—C. M.

DIDIER, GEORGES, S. J., *Désintéressement du Chrétien. La retribution dans la morale de Saint Paul.*—Fernand Aubier éditeur, Editions Montaigne 13 Quai Conti (París, 1955) p. 254, cms. 14 × 23.

El problema que en este libro se estudia y el autor propone con toda claridad y abundancia de datos en el capítulo primero es en pocas palabras el siguiente. Los principios de la moral laica, que inspiran a algunos hombres actos honestos y a veces sacrificios aun de la propia vida, con obsoluto desinterés, sin esperanza alguna de una recompensa ultraterrena, en la que no creen; parecen superiores a los de la moral católica, que regulan las acciones humanas con motivos fundados en sanciones póstumas.

Esta objeción contra la moral católica, que no es nueva, la repiten hoy filósofos laicos, principalmente socialistas y comunistas, quienes tratan de reducir toda la moral cristiana a un eudemonismo calculador.

El autor de este libro no afronta la solución de este problema en toda su amplitud. Limita su estudio a recoger la doctrina moral de S. Pablo sobre la retribución. Es indudable que los principios morales enseñados por el Apóstol han tenido profunda influencia en las normas de la moral católica. Por eso con razón el P. Didier acude a sus escritos para beber como en su fuente el pensamiento que regía en este punto la vida de las primeras comunidades cristianas.

Recorre para eso las cartas del Apóstol analizando minuciosamente los textos que de alguna manera se refieren a esta materia y apoyando su co-

mentario en la doctrina de los SS. Padres y en los mejores expositores, tanto antiguos como modernos.

Las conclusiones que de su estudio se desprenden pueden reducirse a las siguientes. Es en primer lugar evidente que según la doctrina de S. Pablo el Señor dará a cada uno en la otra vida lo que merezca, según sus obras. Este principio del mérito, que el Apóstol armoniza con la iniciativa liberal de Dios, quien en último término no premia sino sus propios dones, le utiliza sin duda a veces como un estímulo para el esfuerzo moral de sus neófitos: procura en ocasiones contener con el temor y sostener con la esperanza la vida moral de aquellos fieles recién venidos por lo general del ambiente corrompidísimo del paganismo.

Pero en la mayoría de los casos S. Pablo habla de la sanción, sin que en ella apoye precisamente los motivos de sus exhortaciones morales. Los mismos textos, donde a primera vista parece haber alguna insinuación a los móviles de la esperanza o del temor, son pocos y muy breves; lo cual manifiesta que en su mente estos motivos para la santidad cristiana tienen un papel muy secundario.

Los grandes móviles de la ética paulina están muy por encima del temor a la condenación eterna o de la esperanza del premio. Para S. Pablo el motor que impulsaba todas sus acciones, como aparece clarísimamente en su vida y en todas sus cartas, no fué otro que el amor a Cristo y el ansia insaciable de imitarle y de unirse estrechamente con él, con un desinterés absoluto de sí mismo.

Este principio que rigió después de convertido todas las acciones de su vida es sin duda el que quiere que rija y gobierne la vida y los actos todos de los cristianos, como se prueba con innumerables textos de sus cartas.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL, PH. D., *Recent Discoveries in Bibel Lands*. Published by the Biblical Colloquium (Pittsburgh) by special arrangement with Funk and Wagnalls Company (New York, 1955) p. 136, cms. 21 × 13.

Tenemos en este libro un resumen substancioso de los recientes descubrimientos en los países bíblicos hecho por un especialista y además arqueólogo activo en varias de las excavaciones referidas. Al decir el título «recientes descubrimientos» no se refiere a los descubrimientos últimos, recentísimos, como si se limitase sólo a ellos, sino que abarca los descubrimientos de siglo y medio, es decir, desde que se empezó sistemáticamente la exploración arqueológica del Oriente. Va siguiendo el autor, después de un capítulo introductorio sobre «La Biblia y el Antiguo Oriente y las formas y métodos de investigación», los descubrimientos en las diversas regiones, Egipto, Mesopotamia, Palestina y Siria, Asia Menor, Persia, Arabia, notando de pasada las relaciones de los descubrimientos con los datos bíblicos. A partir del capítulo VIII trata temas netamente bíblicos encuadrados en el marco de la literatura y el mundo oriental antiguo: la creación, el diluvio, la distribución de las naciones, la edad patriarcal, etc. Es una iniciación magnífica para los estudiantes y aficionados a la Arqueología Bíblica. La presentación del libro como tal es deficiente, sin tener ni siquiera índice. La lectura, sin embargo, aparte del interés científico, resulta agradable por el tipo de letra y la impresión esmerada.—J. A.

F. REGATILLO, E.—ZALBA, M., S. I., *De Statibus particularibus tractatus.*—Edit. Sal Terrae (Santander, 1954) p. 267, cms. 19 × 23.

Es corriente en las obras de Moral el exponer un tratado en el que se explanan las obligaciones de los diversos estados de hombres, y suele acoplarse después de la exposición de los preceptos, de la materia de justicia y derecho y de todo lo relativo a contratos. Sólo que algunos, como Genicot-Salsmans, no sé si con bastante acierto, separan el tratado de las obligaciones de los seglares del tratado de las obligaciones de los clérigos y religiosos.

En la tan celebrada obra de Moral en tres tomos, que publicaron los PP. Zalba y Regatillo en la B. A. C., prometían en un prólogo tratar de la materia relativa a los estados particulares, pero luego por razones de tipo editorial, vista la magnitud de los volúmenes, no pudieron incorporar este tratado en aquella magna obra, por lo cual se vieron precisados a publicarlo aparte, para no defraudar al público, en la Editorial Sal Terrae. Mas a fin de que este libro pueda parearse con aquellos tres tomos, han procurado que la magnitud de las páginas, la selección de los tipos y aun el papel concordase con aquella obra anterior, aun a expensas de tener que escoger un tipo demasiado pequeño, no tan cómodo para una lectura seguida. Todos les agradecerán tan fructífera labor.

Dentro de lo elemental, el tratado es bastante completo, con su bibliografía antes de los artículos, profusión de notas, aplicaciones prácticas de la doctrina, y al fin del tratado un discreto índice de materias.—M. Q.

MIGUÉLEZ, LORENZO, PBRO.—ALONSO, SABINO, O. P.—CABREROS DE ANTA, MARCELINO, C. M. F., *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria.* Texto latino y versión castellana con jurisprudencia y comentarios, 5.ª ed.—B. A. C. (Madrid, 1954) p. XLVIII-1092.

Nueva edición de esta obra utilísima para todos los moralistas, principalmente de España, aunque también lo es para los de la América latina. En esta 5.ª edición, con muy buen acuerdo, se ha añadido el Apéndice IX, en el que va el Concordato entre la Santa Sede y España de 27 de agosto de 1953, con todos sus VIII Anejos. Sólo plácemes merecen sus autores por tan benemérita labor.

Con todo, tal vez alguna que otra vez, en sus comentarios de las notas se dejan llevar de cierto rigorismo, pronunciándose contra opiniones respetables sostenidas por graves autores. Pondremos sólo dos ejemplos. Así en la nota al can. 821 dicen, hablando de los sacerdotes y los fieles que comulgan en la Misa vespertina: «c) en la comida principal y *sólo en ella* pueden tomar con moderación bebidas alcohólicas, como vino, cerveza, etc.». Cierto, ésta es la opinión del P. Hürth. Pero ya advirtió con razón el P. F. REGATILLO: «Francamente, si se admite que aquella *refección* puede ser múltiple, no vemos por qué dentro de todas ellas no pueden tomarse las bebidas alcohólicas acostumbradas en la mesa; en la comida, cena, etc.» (*El ayuno eucarístico*, 4.ª ed., n. 37, Santander, 1954). Asimismo en la nota al can. 1121, cuando se trata de la disolución del vínculo matrimonial, por la aplicación del privilegio Paulino, al hablar de las interpelaciones, dicen: «Discútese si estas interpelaciones y la obligación de hacerlas proceden del derecho *divino;* pero

lo que consta con certeza es que, al menos con derecho *eclesiástico*, se requieren *para la validez* de la disolución del vínculo, aunque conste que la parte infiel no quiere convertirse ni cohabitar...». Ahora bien, autores bien respetables dicen lo contrario. Veámoslo. «*Su necesidad.* Estas interpelaciones deben hacerce *siempre* que no haya lugar a la aplicación del c. 1125, a menos que la Sede Ap. no declare otra cosa, aunque probablemente no se requieren *para la validez* del nuevo matrimonio si existen las condiciones requeridas (c. 1121 § 2; v. § 1)» (ARREGUI-ZALBA, S. J., *Compendio de Teología Moral*, 21.ª ed., 6.ª castellana, n. 821, Bilbao, 1954). Otro autor: «Requiruntur [interpellationes] ut de conditionum existentia constet, ne ius divinum laedatur; non autem, ut videtur, *ad validum privilegii usum*, si reapse conditiones verificentur» (F. REGATILLO, *Ius sacramentarium*, 2.ª ed., n. 1419, Santander, 1949).

Por el gran uso que se hace de esta obra y de la aplicación de la interpretación de los cánones dadas en las notas de ella, desearíamos que se atendiera a la probabilidad de todas las sentencias respetables.—M. Q.

SALAZAR ARIAS, JOSÉ V., *Dogmas y cánones de la Iglesia en el Derecho Romano.* (Apuntes históricos).—Instituto Editorial Reus (Madrid, 1954) p. 358, cms. 17 × 24, 120 ptas.

En 1942, y con miras a obtener el título de Doctor en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana, publicaba D. José V. Salazar «*La 'Episcopalis audientia' en las fuentes canónicas y romanas hasta la muerte de Justiniano*». Por el mismo tiempo hacía público otro trabajo, «*La Iglesia Católica y su magisterio en el Derecho Romano*», que le haría acreedor a la obtención de igual grado en Derecho civil por el Pontificio ateneo Lateranense.

El Dr. Salazar no se durmió sobre sus laureles, sino que continuó su paciente y laboriosa investigación sobre las fuentes romanas y canónicas, hasta poder ofrecernos la obra que presentamos: *Dogmas y cánones de la Iglesia en el Derecho Romano.*

Es manifiesto el influjo mutuo y recíproco entre el Derecho de la Iglesia y el derecho romano.

La Iglesia se benefició del derecho romano, y éste, a su vez, del derecho canónico, probablemente aun en la legislación preconstantiniana, suavizando las costumbres, elevando institutos como el matrimonio, reconociendo las mandas y legados para causas pías, etc.

El influjo es mucho más marcado, claro y patente en la legislación constantiniana y justineanea. Por este campo (del siglo IV al VI) se interna con paso firme y seguro el Dr. Salazar, y por él avanza abriendo nuevos derroteros y descubriendo nuevos paisajes. En arduo trabajo comparativo de las dos legislaciones, realizado directamente con dominio y competencia sobre las mismas fuentes, nos pone de manifiesto cómo muchas de las leyes eclesiásticas y muchos dogmas y definiciones conciliares fueron insertadas en la legislación estatal.

Creemos que al tratar de los deberes de los obispos, y en concreto de la administración de los bienes temporales, podía haberse puesto más de relieve el influjo del cristianismo, que hizo cambiar en las Constituciones imperiales el concepto y destino de las «res sacrae» y de las «res ecclesiasticae», per-

mitiendo su enajenación en circunstancias en que nunca admitió el derecho romano clásico.

Después de unos «apuntes introductorios» para ambientarnos, el Dr. Salazar estudia sucesivamente las definiciones dogmáticas del Magisterio de la Iglesia en los siglos IV y V, las leyes obligatorias para todos los cristianos, la disciplina del clero y de los fieles, la *'episcopalis audientia'*; todo ello en capítulos paralelos, haciéndonos ver primero la legislación eclesiástica, para poner inmediatamente ante nuestros ojos su correspondencia en la legislación imperial.

Hay que observar que en esa coincidencia entre ambas legislaciones la iniciativa no siempre partía de la Iglesia. Es cierto que muchas veces las leyes de ésta (por ejemplo la de manumisión de los esclavos y las que sanciona la Novela 131) ocupaban después un puesto en la legislación imperial. Pero otras muchas veces se daba el fenómeno inverso, y eran los emperadores cristianos los que, en su afán por proteger, defender y propagar la Iglesia, se extralimitaban en sus atribuciones legislando en materia puramente eclesiástica. La Iglesia, cuando encontraba acertadas aquellas disposiciones, las canonizaba incluyéndolas en su legislación. No siempre aparece suficientemente explícita ni aclarada la paternidad primitiva de estas leyes comunes en la obra del Dr. Salazar. Pues no debemos olvidar que en esa ingerencia excesiva fué el Emperador el que convocó los cuatro primeros concilios ecuménicos, el que cursó las invitaciones y designó la sede en que debían celebrarse y el que determinó hasta el programa que había de tratarse, aun cuando la ratificación y aprobación de las conclusiones y cánones fuera competencia exclusiva de los Papas.

En veinte densas y nutridas páginas nos ofrece el autor una «Miscelánea bibliográfica» rica, exhaustiva y moderna. Baste indicar que la obra lleva el *imprimatur* con fecha de agosto de 1954, y encontramos en la bibliografía la reciente e importante obra de WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* y la más reciente aún de BIONDO BIONDI, *Il diritto romano-cristiano*, cuyo tercer tomo, impreso en 1954, se cita en varias partes de la obra (pp. 212. 213. 345).

Esperamos que otros estudiosos, imitando el ejemplo del Dr. Salazar, continúen trabajando en estos estudios comparativos, tan provechosos a canonistas y romanistas, investigando otros institutos comunes en ambas legislaciones. Y deseamos que puedan hacerlo con la competencia que ha demostrado el autor de la obra que presentamos.

Nos permitimos hacer al autor algunas advertencias, que en modo alguno empañan el mérito intrínseco de la obra, por si cree oportuno atenderlas en la segunda edición.

Hay algunas erratas fácilmente subsanables por el atento lector, como en la pág. 133 (nota 37), donde nos remite a la Patrología *griega* de MIGNE para encontrar las cartas de S. León Magno. En las pp. 333 (nota 65 bis) y 352 (nota 141), al hablarnos de la *episcopalis audientia* y citar a BIONDO BIONDI, nos remite al tomo III (1954), en lugar del tomo I (1952).

Nos sorprende la ausencia de encabezamientos en las páginas, así como el que no haya adoptado el modo universalmente admitido para citar el *Corpus iuris civilis*, y sobre todo la falta de índices que toda obra de esta clase debe llevar para mayor utilidad y manejo más fácil. Y hasta nos atraveríamos a insinuarle que dentro del texto hiciera uso de distintos tipos de letra para

hacer resaltar determinadas palabras o ideas, o el instituto que está estudiando. Como indicaba, son defectos extrínsecos, que corregidos en la siguiente edición harán mucho más apreciable una obra que tan dignamente ha sabido presentar la editorial Reus.—J. BOZAL, S. I.

GOYENECHE, S., C. M. F., *Quaestiones canonicae de iure religiosorum.*—V. I D'Auria (Neapoli, 1954) p. VIII + 533. V. II D'Auria Calata Trinità Maggiore, 52 (Neapoli, 1955) p. 496, cms. 25 × 18.

El R. P. Goyeneche, Decano del Instituto Pontificio «utrisque iuris» del Ateneo Lateranense y consultor de la Sagrada Congregación «de Religiosis», ha estado encargado durante más de treinta años de la Sección «Consultationes» en la benemérita revista «Commentarium pro Religiosis», que en 1920 fundara en colaboración con los PP. Maroto y Larraona.

Esas respuestas tan claras, precisas y razonadas, debidamente ordenadas siguiendo los cánones del Código, es lo que nos ofrece en los dos volúmenes que presentamos. No se ha limitado a una trascripción mecánica de lo que antaño escribiera en la revista, sino que ha introducido los cambios necesarios. Si alguno de los autores citados en la respuesta ha cambiado en sucesivas ediciones de sentencia, el R. P. Goyeneche procura hacerlo constar en la presente edición. Como es natural, también ha tenido en cuenta las respuestas de la Pontificia comisión para interpretar auténticamente el Código, así como las disposiciones emanadas de los diversos Dicasterios de la S. S., en particular de la Sagrada Congregación «de Religiosis».

No se ha ceñido a los casos y dudas que puede plantear la parte II del Libro II del Código, sino que ha extendido su radio de acción hasta incluir también la parte III y en general todos aquellos cánones más o menos vinculados con el Derecho de los religiosos.

La obra viene enriquecida con varios índices y con algunos apéndices, en los que transcribe documentos de la Sagrada Congregación de Religiosos (Decreto «inter reliquas», las constituciones «Provida Mater», «Sponsa Christi»).

No dudamos que esta colección de casos ha de ser sumamente útil para discípulos y profesores, que encontrarán en ella un comentario práctico de los principales problemas que plantea el Derecho de los Religiosos.

Mientras escribimos estas líneas nos llega la noticia de que el R. P. Goyeneche ha recibido una carta de la Secretaría de Estado, en términos sumamente elogiosos y en la que se le felicita por esta obra. Muy sinceramente nos adherimos a esa felicitación y merecidas alabanzas.—J. BOZAL, S. I.

RODRIGO, LUCIO, *Tractatus de conscientia morali*, I.—Edit. Sal Terrae (Santander, 1954) p. XXIV + 571, cms. 24 × 16.

Hace doce años enriqueció el P. Rodrigo el tesoro de nuestra teología moral con un tratado erudito y profundo sobre las leyes, muy superior a los Manuales corrientes de las escuelas, de corte y proporciones que recuerdan los tratados de nuestros clásicos. Era el tomo II de las *Praelectiones theologico-morales comillenses*, obra de altos vuelos que había concebido el preclaro

catedrático de Comillas. A distancia de diez años salió, como parte primera del tomo III, el volumen que ahora reseñamos.

Lo mejor que entonces se dijo sobre la amplitud y dominio con que desarrolla las cuestiones, la manera personal de concebirlas y exponerlas, la cultura amplia y el dominio que muestra de autores antiguos y modernos, la penetración, a veces un tanto sutil, de su ingenio, etc., puede repetirse con semejante justicia y verdad en esta ocasión, y con mayor todavía respecto de alguna de esas cualidades.

Esta primera parte de su tratado sobre la conciencia expone la teoría general, analizando la naturaleza, objeto y sujeto de ella; sus relaciones con otras facultades y conceptos afines, en particular con la prudencia; su valor, propiedades y deficiencias. Aunque todos estos puntos están expuestos con gran amplitud, tal vez merecen destacarse en particular el estudio, tan oportuno, de las relaciones entre la conciencia y la prudencia; el valor de la conciencia y sus propiedades y defectos.

Entre la gran riqueza de ideas más o menos personales que pululan en las páginas de este libro podemos señalar su opinión, repetidamente manifestada, de que la conciencia dictamina siempre, aun en la formación de la conciencia directa, sobre la moralidad subjetiva de la acción, previo el necesario juicio sobre la moralidad objetiva; es decir, no sobre la acción tal cual es en sí misma, sino sobre la estimación que le ha merecido al sujeto en una previa deliberación, ya que la conciencia es siempre refleja para Rodrigo, porque tiene que dictaminar sobre la moralidad de las acciones atendiendo a las circustancias de todo orden, entre ellas a la estimación cierta o prudente de su moralidad objetiva. En consecuencia, la formación de la conciencia es siempre refleja, con reflexión de primero o segundo grado según que forme su dictamen directamente con premisas suficientemente ciertas o no. Por lo mismo, también es siempre prudente, cuando es recta, y en todo caso es verdadera; la imprudencia y el error no pueden existir sino en el juicio previo sobre la moralidad objetiva.

Todo esto, que al primer golpe de vista resulta chocante y parece que ha de revolucionar el tratado en puntos fundamentales, no tiene el valor práctico que se pudiera pensar o temer. El mismo dice en el n. 895: «Differentia quoad effectum inter usitatam quaestionis huiusce positionem et resolutionem, atque nostram, nulla tandem esse videtur, licet aestimemus nostram ut fortasse magis exactam doctrinaliter.» Más de una vez ocurre algo parecido en otras disquisiciones del autor, en las que su oposición a la corriente general es en último término más aparente que real, debido a las acotaciones que él mismo se pone. Podríamos mencionar, como un ejemplo, su criterio sobre el derecho a seguir dictámenes de conciencia que contradicen al orden objetivo.

El deseo intenso, casi ansia inquietante, que tenemos de ver completadas a cargo del P. Rodrigo las *Praelectiones theologico-morales comillenses*, por lo menos en lo que se refiere a la moral fundamental, nos excusa, tal vez, si manifestamos el deseo de que su latín sea más sencillo y más claro. Lo segundo no es tan fácil, lo comprendemos, en un autor que aquilata, matiza y razona tanto su pensamiento. También podrían evitarse algunas repeticiones. Dada la claridad en la concepción y división de la materia, tampoco sería menester explicar tanto y tantas veces el plan, lo dicho y lo por decir,

dando más la impresión de una conferencia que de un libro. Pequeñísimos lunares, quizás ni eso, junto a los valores subidísimos de esta obra excelente.—M. ZALBA, S. I.

HEINEN, WILHELM, *Fehlformen des Liebestrebens in moral psychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung.*—Verlag Herder (Friburgo de Br., 1954) p. XVI + 526, 24 DM.

La psicología está de moda en la actualidad. Muchos abusan de ella con ligereza y pretenden conseguir con su ayuda, por arte de magia, lo que Jesucristo reservó para la ascesis cristiana. Otros la juzgan en su exacto valor y significación y tratan de servirse de ella para obtener mejores resultados en la dirección de los hombres. A este último grupo pertenece el profesor de teología moral de Fulda, que ha querido aprovechar con la experiencia de sus estudios y observación de la vida real a los que trabajan en la dirección de las almas y en general a cuantos tienen que aconsejar e influir de cualquier manera en la educación y gobierno de otros.

Su libro es una de las más amplias contribuciones a la parte psicológica de la moral que se hayan escrito después de la obra de Müncker sobre los fundamentos psicológicos de la vida moral. Conocimiento de las almas, experiencia pastoral y suficientes nociones de psicoterapia contribuyen con la ciencia moral del autor para dar una idea sugestiva sobre las deficiencias de la conducta humana, descubriéndolas en su raíz psicológica como intentos fallidos, deformaciones o desviaciones de la fuerza fundamental y determinante del hombre, que es el amor. Concebidas bajo este ángulo las faltas morales y los déficits psicológicos que revela el hombre tanto en su vida individual como social, es natural que también los remedios se propongan en una forma grata a las corrientes actuales, insistiendo en la debida ordenación del amor. Al principio de su libro hace notar que esa concepción de las desviaciones morales del hombre como formas incorrectas del amor coincide con la realidad que suponen los consejos evangélicos y la triple concupiscencia señalada por S. Juan.

En la primera parte distingue tres formas de amor: el inferior de concupiscencia, que se centra en lo material y dirige las emociones; el superior o *agape,* que es amor preferentemente espiritual y preside los sentimientos espirituales del alma; otro intermedio, que llama *eros,* algo híbrido con elementos sensitivo-espirituales, que es el terreno principal donde brotan las resoluciones morales y que impulsa desordenadamente a poseer, a imponerse o hacerse sentir, a gozar, según la vieja tendencia del género humano, denunciada ya por S. Juan (1 Io 2, 16).

En la segunda parte distribuye en tres secciones las corrientes y manifestaciones defectuosas de esa triple forma del amor. En cuanto a la primera: codicia en el adquirir (acaparar, robar, mendigar) y retener (ahorro, tacañería, codicia) bienes materiales, apetencia de poder, honor, señorío; intemperancia en la comida, en la satisfacción del apetito sexual, en el uso de lo puramente ordenado al gusto (alcohol, tabaco, eufóricos). En cuanto a la segunda, deformación en la prosecución de los valores espirituales cognoscitivos, tanto naturales (error, mentira) como mixtos y sobrenaturales (indiferentismo, crítica, fanatismo, duda religiosa, superstición); de la humildad y

de la esperanza (autoexaltación, soberbia, angustia, desesperación); de la caridad (indolencia espiritual, odio, materialización de las aspiraciones y de la vida). En cuanto a la tercera, fallos en la aprehensión intuitiva de las cosas (fascinación, hambre de sensaciones, falta de interés, ociosidad); fallos en la estima y aprecio (vanidad, veneración neurótica, menosprecio de lo que nos rodea, desvergüenza); fallos en la tendencia unitiva (celotipias, envidias, resentimientos, nostalgias, egoísmo y egocentrismo). Y aún sigue otra cuarta sección, en la que se indican breve y atinadamente algunos medios para precaver y curar el desarrollo desordenado de esa fuerza fundamental del hombre que es el amor, sustituyendo o desplazando al yo con el nosotros, fomentando el influjo de la religión contra el apego a lo terreno, superando el egocentrismo por la consagración a Dios y al prójimo.

Heinen revela en su exposición no sólo la originalidad o al menos personalidad de enfoque que se ha podido apreciar, sino también un fino espíritu de observación, crítica y análisis que, unidos al dominio de la materia, logrado en amplias lecturas, le permiten la descripción de las diversas manifestaciones desordenadas del amor en el hombre y su apreciación psicológico-moral.

Señala la raíz nativa de cada tendencia defectuosa, indiferente en sí y susceptible de buena o mala dirección; describe las formas torcidas en que se desarrolla, con sus variantes circunstanciales, y concluye con el juicio de la moral cristiana. Su empeño constante por no detenerse en el fenómeno psicológico sin añadir el juicio ético del mismo, o por lo menos sin enfrentarlo con los datos de la revelación y del sentir de la Iglesia, sustrae a los lectores, como al autor mismo, de ese peligro, hoy tan frecuente, de hacer una psicología religiosa que se detenga en el umbral de la ética, sin la utilidad principal y en definitiva única que cuenta en la vida del hombre.

Así nos ha dado un libro denso, que requiere lectura reposada y sirve tanto para el estudio psicológico-moral de las pasiones humanas como para su tratamiento pedagógico y pastoral en el sentido práctico y constructivo que ha guiado al autor en su exposición. Al tratar del amor espiritual y de sus aberraciones hubiera sido de desear que, junto a las desviaciones negativas, considerara también algunas de las positivas (exhibicionismo y sentimentalismo religioso, engolosinamiento espiritual, penitentismo exagerado).

Un índice de personas y materias, que completa el índice general, ya muy claro y preciso, hace de más fácil manejo esta valiosa contribución a la moral y pastoral.—M. Z.

ARMAS, GREGORIO, O. R. S. A., *La Moral de San Agustín*.—Edit. Difusora del libro, Bailén, 19 (Madrid, 1954) p. 1181, cms. 20 × 15.

Hermoso homenaje a S. Agustín en el 16.° centenario de su nacimiento: una obra que selecciona, de entre las numerosas del Santo Doctor, los textos dogmático-morales-ascéticos que expresan o confirman los principios fundamentales o secundarios de la Moral católica.

Existía una *Teología moral de San Agustín* de Fr. Antonio Guerrero, más prometedora por el título que por su contenido, en cuanto a explotación del rico tesoro moral de los escritos del Hiponense. En realidad no era mucho lo que alegaba del gran Doctor; y, todavía, ello nos lo presentaba sin suficiente crítica.

En contraposición, la que presentamos es una auténtica moral de S. Agustín. Después de una introducción en tres capítulos, que explica el origen y plan de la obra; el predominio de la Biblia en la moral agustiniana, tanto con pasajes de valor alegórico como con referencias de autoridad doctrinal real y directa, que muestran la acción liberante, sanante y deleitante de la gracia; la escuela de caridad que son los escritos ardientes y enamorados del Genio africano y su influjo en la teología moral; siguen once centenares de páginas densas en las que se expone a doble página, castellana y latina, el copioso material de más de 1.450 citas tomadas de las obras de San Agustín para ilustrar oportunamente otros tantos pensamientos o principios, más o menos fundamentales, de la moral cristiana.

Admira la labor del P. Armas, paciente en buscar y seleccionar textos e ingeniosa en ordenarlos y matizarlos en un plan sistemático, que pone de manifiesto por primera vez la enorme aportación de S. Agustín a la ciencia moral. Siguiendo el plan usado hasta ahora en la exposición de la moral, con las divisiones y tratados tradicionales, escribe el P. Armas en itálica una frase que contiene el principio doctrinal o alguna de las distinciones o ideas complementarias, y tras él viene un texto de S. Agustín, cálido, luminoso, cargado de dogma, de moral y de ascética, que orienta y arrastra hacia la virtud y en último término hacia Dios a través de Jesucristo.

Buen arsenal para predicadores, catequistas y almas espirituales este volumen oportunísimo del P. Armas.—M. Z.

ESCUDERO, GERARDO, C. M. F., *Los Institutos seculares. Su naturaleza y su derecho.*—Edit. Coculsa, Paseo de Rosales, 48, dpdo. (Madrid, 1954) p. 380, cms. 19 × 13,50.

Sabido es que la nueva forma de Estado canónico de perfección, que son los Institutos seculares, no está todavía del todo plasmada.

Existe una Carta magna constitucional, la *Provida Mater*, ilustrada por el Motu proprio *Primo feliciter* y por la Instrucción *Cum Sanctissimus;* y existen Institutos seculares aprobados o en vías de aprobación conforme a estas leyes generales, con sus Constituciones o Estatutos, más o menos acabados y reconocidos por la Autoridad eclesiástica. Pero aún falta un derecho particular pontificio que los defina y regule en toda su vida y actuaciones a la manera del Derecho de los Religiosos y de las Sociedades de vida común.

Por eso podría parecer aventurado un libro como éste. Sin embargo, el P. Escudero, como antes el Dr. Canals Navarrete y el P. Beyer, ha sentido la necesidad existente de una orientación lo más completa posible y se ha lanzado a la empresa, coronándola con éxito.

Bien preparado con su especialización y bien informado por miembros destacados de la Sgda. Congregación de religiosos y de los principales Institutos seculares, hace una exposición lo más completa que cabe en estas circunstancias del aspecto jurídico de los Institutos seculares.

El esquema del libro lo referimos con sus mismas palabras: «Para encuadrar las noticias que pude allegar sobre el Derecho de los Institutos me pareció indicadísimo el orden general de la segunda parte del libro segundo del Código de Derecho Canónico, dedicada a los Religiosos. Según esto, divido el libro en dos partes. Previos dos capítulos sobre el fenómeno

de los Institutos seculares y su encuadramiento en el esquema general de los estados de perfección, trato en la primera parte del Instituto en sí mismo: su constitución y su régimen. En la segunda parte, del miembro del Instituto: en su nacimiento para el Instituto —diversos grados de incorporación y formación—; en su vida en el mismo —obligaciones y derechos—; en su posible muerte para el Instituto o abandono del mismo. Siguen dos apéndices que me parecieron de utilidad para el público a quien me dirijo: en el párrafo primero se da una reseña de los Institutos cuya existencia ha llegado a mi conocimiento, y en el segundo se copian los Documentos de la Santa Sede referentes a los Institutos, en latín y castellano.»

Este es el contenido. Se advierte por él la utilidad de esta obra, desarrollada con abundante información, con expresión clara, aunque no siempre suficientemente revisada, con un criterio muy razonable, tal vez en dependencia excesiva del Derecho de los religiosos, que, si hubiese de influir tanto en los Institutos seculares, no se vería por qué no se les haya de aplicar.—M. Z.

LUMBRERAS, PETRUS, O. P., *De fine ultimo hominis.*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1954) p. 129, cms. 22 × 15,5.
IDEM, *De spe et caritate.* (Ibid., 1955) p. 256, cms. 22 × 15,5.

Con el volumen *De spe et caritate,* que es el undécimo que nos ha regalado la constancia del P. Lumbreras, está a punto de completarse la publicación de las *Praelectiones* a la *Secunda secundae* que viene publicando el conocido catedrático del Angelicum. Ya no falta sino el comentario de las cuestiones 171-189 sobre los Estados particulares.

El método que sigue en los dos tomos que reseñamos es el mismo de los anteriores, tan obvio como razonable. Al comentario, objetivo, sobrio, y regularmente claro de las diversas cuestiones de Santo Tomás, subdivididas en artículos, precede en el volumen *De fine ultimo* una breve Introducción general a toda la obra indicando lo que es la Summa y en ella la segunda parte sobre la que versan sus prelecciones escolásticas, que no han de eximir a nadie de leer el texto del Doctor Angélico, sino que han de preparar una lectura inteligente.

Universalmente reconocida es la claridad y fidelidad de los Comentarios del P. Lumbreras. Por lo que dice en el prólogo al tomo *De spe et caritate* algunos le han requerido para que hable menos por boca ajena. No lo censuramos dentro del plan que le guía; pero desde otros punto de vista se hubiera podido desear un recurso más frecuente a otros autores, lo mismo antiguos que modernos; y acaso con más amplia perspectiva, ya que apenas hallan entrada en sus notas sino nombres de Dominicos.

Sobre varios puntos aquí comentados había manifestado el autor anteriormente su pensamiento. Así, por ejemplo, sobre el deseo natural de ver a Dios y sobre la honestidad de la esperanza.

En el tratado *de caritate* se exponen temas de especial actualidad, como son los de la sedición, la guerra y la limosna. En cuanto al primero, se cita y admite el criterio de Castro Albarrán; echamos de menos las palabras significativas de Pío XI al Episcopado mejicano en 1937. Sobre la guerra hace hablar mucho y bien a Vitoria; pero acaso hubiera debido atender algo más a las circunstancias actuales y a los problemas nuevos que plantean. Cree

que Santo Tomás tuvo que pensar en buena lógica que todo lo superfluo para el estado de una persona es debido a los pobres con obligación grave.—M. Z.

La nueva disciplina canónica sobre las monjas. Edic. «Vida Religiosa», 2.ª edic.—Editorial Coculsa. Paseo de Rosales (Madrid, 1954) p. 271, cms. 15,5 × 10,5.

«Vida Religiosa» publicó en 1951 un Comentario de la Constitución apostólica *Sponsa Christi* y de los Documentos complementarios de la misma.

Agotada aquella edición, se ha juzgado conveniente reeditar la Constitución, seguida de la Instrucción *Inter praeclara,* de la Carta de la Sgda. Congregación a los señores Nuncios recomendando la ejecución de las normas pontificias, de la Relación quinquenal según el nuevo formulario, de la Instrucción acerca de la clausura y de los Estatutos de las Hermanas externas.

Las Religiosas agradecerán este tomito, pulcramente dividido y presentado con tan selectos documentos. La omisión de los comentarios de la primera edición se suple en parte con el estudio preliminar de conjunto, debido a la pluma autorizada del Excmo. P. Secretario de la Congregación de Religiosos, Rvdmo. P. Larraona.—M. Z.

Jone, Heribertus, O. F. M. Cap., Iuris Canonici Doctor, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici,* tom. II et III—Verlag Ferdinand Schöningh (Paderborn, 1954-1955) p. 642, 638, cms. 24 × 16.

Ya nos ocupamos con alabanza justa y merecida del R. P. Jone cuando hicimos la recensión del primer tomo de su comentario al Código Canónico (Cf. EstEcl (1952) p. 522). Hoy recordamos a nuestros lectores que los vols. II y III ostentan las mismas características de claridad, concisión y método didáctico que posee el primero.

El ilustre autor, sin desechar del todo la discusión y teniendo presente la teórica, ha compuesto su obra más para los que buscan en el derecho la vida que las letras, es decir, conseguir un efecto principalmente práctico. No es, pues, de extrañar que el P. Jone haya puesto interés especial en exponer la razón y modo de aplicar las leyes a las necesidades de la vida común A este fin ha asociado a breves explicaciones doctrinales las aplicaciones más importantes, hechas ya por autores de buena nota y bien probados, y se las ofrece al lector en cada canon, facilitándole muchísimo el trabajo de búsqueda en lo que desee hallar.

El volumen II contiene la interpretación sucinta de los cánones del Libro III, titulado de *Rebus,* o sea: de los Sacramentos de la Iglesia (1.ª parte); de los lugares y tiempo sagrados (2.ª p.); del culto divino (3.ª p.); del Magisterio de la Iglesia (4.ª p.); de los beneficios eclesiásticos (5.ª p.); de los bienes temporales de la Iglesia, donde se incluyen las pías fundaciones (6.ª p.).

El volumen III comprende el Libro IV del Código —*De processibus*— y el Libro V —*De delictis et poenis*—. El explica todas las partes de estos dos libros con todos y cada uno de sus cánones en la forma susodicha.

Un extenso y bien elaborado índice alfabético de los tres tomos corona el tercero de la obra, la cual recomendamos con interés a los alumnos de Derecho Canónico y sobre todo a los sacerdotes y personas que deseen tener una información canónica breve y precisa.—A. YANGUAS, S. I.

HENZE, CLEMENTE M., C. SS. R., *Anna Katharina Emmerich schaut Maria. Gesichte über Heimgang und Himmelfahrt Unserer lieben Frau im Rahmen der Zeugnisse vom fünfzehn Jahrhunderten.*—Credo Verlag, Bismarckring, 16 (Wiesbaden, 1954) p. 96, cms. 20,5 × 15.

Con ocasión de la celebración del año mariano y poco después de haberse celebrado en toda la Iglesia la proclamación del dogma de la Asunción de María, el presente opúsculo nos ofrece un conjunto de documentos sobre los últimos años de la vida de María, su muerte y su Asunción. Pero los documentos que constituyen el punto principal de la obra son las visiones de Ana Catalina Emmerich, de los que se ofrece una edición crítica del texto ofrecido por el conocido literato Clemente Brentano.

Al relato de Ana Catalina Emmerich preceden una larga serie de otros desde el siglo IV hasta el XVII. Así recorremos brevemente las noticias que nos comunican sobre el fin de la vida de la Santísima Virgen: S. Epifanio en el siglo IV; S. Gregorio de Tours en el VI; los interesantes relatos legendarios de los libros apócrifos; otras relaciones de la Edad Media; S. Pedro Canisio en el siglo XVI; S. Alfonso M. de Ligorio en el XVIII.

Después de esto entra el autor en el terreno de las revelaciones privadas, que naturalmente tienen un valor muy relativo. Dejando, pues, este punto al buen juicio y criterio de los lectores, se reproducen las más autorizadas sobre la muerte y asunción de María, de Santa Isabel de Schönau, Santa Brígida de Suecia y María de Agreda. Después de lo cual expone sintéticamente la vida angelical y las visiones de Ana Catalina Emmerich.

Finalmente, como la parte principal del opúsculo, reproduce con toda fidelidad el texto de la exposición de Brentano sobre todas estas visiones.

Las observaciones con que el autor cierra este relato dan una idea aproximada del verdadero valor que puede atribuirse a los datos que Ana Catalina Emmerich nos comunica sobre la muerte y asunción de la Santísima Virgen.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

KEMPF, FEDERICO, S. J., *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik.* (Misc. Hist. Pont., vol. 19).—Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4 (Roma, 1954) p. XVIII-338, cms. 25 × 18.

Al lado de las diversas publicaciones de la Facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Gregoriana de Roma, que reproducen una selección de los trabajos presentados con ocasión de IV Centenario de dicha Universidad en octubre de 1953, aparece ahora este magnífico estudio sobre el Papa Inocencio III. El tema de Historia Eclesiástica-medieval, propuesto para el Congreso internacional, celebrado con esta ocasión en la sede de la Universidad Gregoriana, era él *Sacerdocio y el Imperio.* Como se ve, pues, el pre-

sente trabajo del benemérito investigador, P. Federico Kempf, trata de lleno el asunto en el período culminante de la Edad Media, el Pontificado de Inocencio III (1198-1216).

Con verdadera maestría, en el estilo de un trabajo científico y con gran abundancia de notas y documentación inédita, el autor expone en tres partes su tema sobre el concepto de Inocencio III acerca de las relaciones entre el Papado y el Imperio. En la primera sigue con detalle el desarrollo histórico de la contienda de Inocencio III frente a los poderes seculares, particularmente en Alemania. Es bien conocida la decisión con que Inocencio III, después de observar durante algún tiempo absoluta neutralidad frente a la doble elección y a la lucha entre los dos partidos alemanes, de los Hohenstaufen y de los Güelfos, es decir, frente a Felipe de Suabia y Otón IV, al fin patrocinó a este último. Es bien sabido igualmente, cómo habiendo sido éste infiel a sus promesas y en consecuencia de su indigna conducta posterior, el Papa lo abandonó y patrocinó la elección del juvenil Federico II, de quien el mismo Inocencio III había sido tutor y verdadero padre.

Pues bien, esta conducta de Inocencio III, sobre todo en su decisión en favor de Otón IV y contra Felipe de Suabia, es examinada detenidamente por el P. Kempf con la máxima exactitud y minuciosidad. Frente a los principios establecidos por muchos historiadores no católicos, entre los que sobresale JUAN HALLER en su obra *El Papado,* por apasionamiento y ligereza en el enjuiciamiento de un asunto tan transcendental, prueba claramente que en Inocencio III no era el egoísmo y el ansia de defender sus territorios lo que le dictaba las decisiones en estos conflictos. En realidad, si se decidió por Otón IV no puede afirmarse, con la ligereza que lo hacen muchos, que esto lo hacía únicamente porque él le daba garantías de devolverle o respetarle sus territorios de Italia. Por el contrario, sin despreciar estos motivos, el autor prueba con toda evidencia que eran otros los que más influían en el ánimo de Inocencio III.

De especial importancia es la parte II, en la que el P. Kempf estudia las ideas canónicas fundamentales de Inocencio III en estas luchas sobre el Imperio. Para ello expone ampliamente la significación del principio que establece Inocencio III de que «Principaliter et finaliter negotium imperii ad sedem apostolicam pertinet». Al lado de este principio expone asimismo el concepto de Inocencio III sobre la doctrina de la traslación del Imperio, realizada por los Papas, de los griegos a los reyes germanos. En unión con estos principios se da una idea de la diferencia de la concepción de Federico I Barbarroja y otros emperadores sobre la dignidad imperial en su relación con el Papado y la que de hecho prevaleció en la Edad Media y se deduce de toda la actuación de Inocencio III. En realidad no era la superioridad casi absoluta del poder pontificio a que se inclinaron más tarde un Inocencio IV (1243-54) y un Bonifacio VIII (1294-1303); pero sí una superioridad y preeminencia basada en su carácter espiritual, al que están sometidos los mismos príncipes, y en la calidad del Papa de representante de Cristo y sucesor de San Pedro. Esta superioridad le daba derecho a su intervención, y en ciertos casos, a la decisión en las contiendas sobre la elección imperial.

Todas estas ideas se discuten ampliamente y se completan en la parte III sobre el concepto general de Inocencio III acerca de la relación entre Iglesia, Reino e Imperio.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

REDONDO CADENAS, FELICIANO, PBRO., *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, natural de Villaquejida.*—«Gráf. Summa» (Oviedo, 1954) p. 77 con diversos grabados, cms. 21 × 15.

Al mismo tiempo que tomamos este opúsculo para examinar su contenido acerca del lugar de nacimiento del gran apóstol de la América del Sur, gran Padre y organizador de sus Iglesias, principalmente por medio de una serie de importantísimos Concilios, llegó también a nuestras manos otro, de un formato casi idéntico, que afirma que es *natural de Mayorga.* Como es natural, nos quedamos perplejos, sin saber a qué atenernos; mas no nos vino de nuevo la cuestión, que recuerda las grandes discusiones sobre la patria de Prudencio y otros grandes personajes de la Historia.

Toda la cuestión, está muy bien planteada por F. Redondo al establecer estos tres puntos básicos: 1. Santo Toribio nació *de hecho* en Villaquejida. 2. Como sus padres vivían a temporadas en Mayorga, no puede asegurarse qué lugar de los dos era su domicilio exclusivo. 3. Posteriormente prevaleció la estancia en Mayorga. De aquí, pues, según el autor, se originó el hecho de que el mismo Santo en documentos oficiales se presente como de Mayorga y después de su muerte aparezca igualmente como tal. Tal es el punto de vista de los defensores de Villaquejida. Los partidarios de Mayorga, partiendo de estos hechos posteriores, deducen que su nacimiento fué en Mayorga.

En obsequio, pues, de la verdad afirmamos que las razones expuestas en términos reposados y con aparato científico, en favor de Villaquejida, sobre todo la partida de bautismo que se reproduce en fotografía, dan solidez y una buena base histórica a la tesis sostenida.—B. LLORCA, S. J.

LIPPERT, PEDRO, S. J., *Visión católica del mundo.* Traducción por Luis M.ª Jiménez Font, S. J.—Edic. FAX (Madrid, 1955) p. 198, cms. 14 × 20.

De antemano el nombre del P. Lippert era garantía de solidez y claridad en la materia que desarrollara. Estas cualidades, de hecho, brillan en la presente obra de una manera singular. No era tarea fácil presentar una «visión católica del mundo» en la forma que se lo había propuesto el autor. Para obtener una síntesis integral y completa, precisa una previa y concienzuda elaboración sistemática y jerarquizada de los factores esenciales del todo orgánico en cuestión. La obra del P. Lippert abarca estas tres partes: contenido de la visión católica del mundo, origen y desarrollo y características de esta visión.

Permítasenos, no obstante, una ligera observación. Por más recomendable que nos parezca bajo otros aspectos, esta obra no puede constituir, como pretende el benemérito traductor en su prólogo, «un magnífico manual de apologética» ni fué tal la intención del autor al componerla. La apologética cristiano-católica, para que merezca este nombre, no puede limitarse a una somera exposición de sus creencias, sino que, pasando más allá, ha de reivindicar los fundamentos racionales de la Fe, justificando así su pretensión de ser, en toda su plenitud, la religión revelada e impuesta a todos los hombres por Jesucristo de parte de Dios (1 Petr 3, 15). Sin esta previa adver-

tencia, una exposición del dogma católico que no sea razonada, como no lo es la presente, pudiera ofrecer a los lectores poco instruídos el grave peligro de creer que se trata de uno de tantos enfoques subjetivos del mundo, físico y espiritual, desprovistos de verdadera objetividad, y así de que estos lectores fueran víctima de ese relativismo religioso, consecuencia del filosófico, que inficiona cada día más profundamente la mentalidad católica superficial moderna.

Con estas salvedades, los católicos de habla española tendrán en esta exposición una norma a la vez fácil y segura para confirmarse o rectificarse en los puntos básicos de la religión que profesan.—P. NEGRE, S. I.

FLORES DE LEMUS, ISABEL, *Esta es la Inmaculada. Vida de la Virgen María Madre de Dios.* Prólogo de Juan Prado, C. SS. R.—Edit. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1954) p. XXLV-300, con 214 ilustr. en huecograbado y 11 en color fuera de texto.

La autora de este libro nos presenta un magnífico cuadro de las escenas que retratan el paso de María Inmaculada por esta vida mortal, echando mano para ello de escritos y grabados de la Tradición, Liturgia, Historia, Geografía y Leyenda. Para no desentonar en tan vasto plan, se ha asesorado del celebrado escriturista P. Juan Prado, C. SS. R., que presenta la obra en elogioso y merecido prólogo. Con acierto separa lo certísimo que consta en la Escritura, de lo probable que nos da la Tradición humana, y de lo que fué producto de la imaginación y el sentimiento en la leyenda. Aquí todo entra por los ojos en la riqueza y variedad de tantas láminas muy esmeradamente escogidas y que demuestran en la autora una rica cultura en el arte y conocimiento exacto de las regiones en que vivió, hasta la muerte de Cristo, la Madre de Dios.

Alguien notará quizá que la vida pública de Jesús se escurre con demasiada rapidez, tal vez por los escasos encuentros de Él con su Santísima Madre. Esta excesiva rapidez se destaca más en la Pasión del Salvador, pues no se mencionan siquiera la flagelación y coronación de espinas. En un punto disentimos de la señora Flores de Lemus. No creo encuentre muchos autores que sigan su opinión de que, en la mañana del Domingo de la Resurrección, «cuando la Magdalena llega al sepulcro, allí sin duda estaba ya la Madre de Jesús» (p. 190). No; ella, con la convicción que tenía de la resurrección de Jesús, creemos no iría al sepulcro. La misma autora dice luego a continuación que, según la tradición «el Señor, antes que a María Magdalena, se apareció a su Santísima Madre» (p. 192).

Ojalá que este libro figurara en todas las bibliotecas y en todos los hogares, aunque quizá su elevado precio, debido al coste de su impresión, lo impida.—M. QUERA, S. I.

LALOUX, JEAN, *La Vigilia Pascual.*—Editorial Litúrgica Española, S. A., Avd. José Antonio, 581 (Barcelona, 1954) p. 132, cms. 17 × 12.

MAUCOURANT, F., *Vida íntima con Jesús.*—Editorial Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1954) p. 304, cms. 14 × 9.

TRENS, MANUEL, PBRO., *Ave María. Mes de mayo.*—Editorial Litúrgica Española, S. A. (Barcelona) p. 174, cms. 15,5 × 11.

Prorrogada últimamente la celebración de la solemne Vigilia Pascual, sube de punto la utilidad del libro de Laloux, profesor del Seminario Mayor de Arras. El camino que desemboca en la solemnidad de Pascua se divide en cuatro jornadas. La primera abarca las tres domínicas preparatorias de la Cuaresma; la segunda comprende las tres primeras semanas cuaresmales; la tercera contiene el cuarto domingo de Cuaresma y los de Pasión y de Ramos; la cuarta jornada se compone del triduo sacro con la Vigilia Pascual. Para cada uno de los días enumerados inserta el autor un sermón fácilmente explanable, inspirado en la doble fuente litúrgica del Breviario y del Misal. Cuanto a la Vigilia, el sermón o comentario se divide en cuatro partes: la liturgia de la luz, las lecturas bíblicas, el símbolo bautismal y la Misa de la Resurrección. Libro muy provechoso no sólo para la preparación de las homilías del tiempo litúrgico, sino ante todo para que las almas sacerdotales se impregnen fuertemente de las esencias litúrgicas que luego han de hacer respirar a todos los fieles. Como las devociones populares más practicadas por este tiempo son los siete Domingos y el Via Crucis, tan elogiadas e indulgenciadas, no compartimos la afirmación estampada en la solapa de que la vida cristiana esté «abandonada, en la actualidad, a un informe acervo de devociones que disimulan un inmenso vacío».

Para uso de las religiosas y almas que aspiran a la perfección compuso Maucourant, canónigo honorario y arcipreste de Varzy, una serie de meditaciones en torno al tema de la intimidad con Jesús. Por su sólida doctrina y evangélica unción han conseguido en Francia una tirada de hasta 159.000 ejemplares y en España alcanzan ahora su segunda edición. Cada una se compone de dos puntos, con sendos exámenes y propósitos. Con un estilo que recuerda mucho el de San Ligorio, le imita también en la casi continua cita de los mejores maestros de oración. San Francisco de Sales y San Ignacio son los más citados. Por cierto, que a este último se le cita comúnmente no a la letra, sino «ad sensum» y retraducido del francés. Deficiencia tanto más lamentable cuanto que se trata las más de las veces de pasajes de los «Ejercicios», cuyo texto está al alcance de cualquiera.

Al celo sacerdotal del Sr. Trens debemos un nuevo mes de María, que señalamos por su claridad, concisión y buena doctrina. Huyendo del simbolismo excesivo de las flores y del abuso de las exclamaciones, toma como materia de las meditaciones los mismos pasajes evangélicos y formula las preces con una sobriedad afectiva del mejor sabor. Añádense otras nueve consideraciones para la novena de la Purísima, con lo que el conjunto da un manual de meditaciones marianas cuya utilidad puede fácilmente rebasar la de un simple ejercicio del mes de María. Los ejemplos, muy selectos, siguen la línea de piedad robusta y viril de todo el librito. Permítasenos consignar un lapsus que hemos notado en la página 100. La fecha de la muerte de San Juan Francisco de Régis fué el 31 de diciembre, no de septiembre.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Dirección de una tanda de Ejercicios*.—Edit. El Mansajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1954) p. 184, cms. 17 × 11

J. DE MUÑANA MÉNDEZ, RAMÓN, S. I., *Luces Ignacianas*, t. II.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1954) p. 768, cms. 17 × 12.

La difusión cada día creciente de los Ejercicios Espirituales entre personas de toda condición hace más necesario el adiestramiento en el manejo de esas armas espirituales, así de parte de los sacerdotes noveles como de los ya veteranos que no quieren incurrir en la rutina y el pragmatismo. El manejo directo del texto ignaciano es siempre imprescindible al que quiera ser fiel al método tan alabado oficialmente en la Iglesia. Pero son también de mucho provecho los estudios y comentarios, siempre y cuando se muevan por su parte en esa misma órbita de fidelidad. El P. Iparraguirre conoce como pocos el pensamiento ignaciano. Lo ha estudiado profundamente en su «Historia de los Ejercicios Espirituales» desde sus primeros orígenes. Divulgó luego su táctica en «Líneas directivas de los Ejercicios Ignacianos», que inició a muchos en el arte de dirigirlos y explanarlos. En este mismo sentido avanza el libro que ahora nos presenta la conocida Editorial bilbaína. Quiere ser el segundo grado de «Líneas directivas». Asentados los prerrequisitos para la dirección de una tanda, se facilitan al director los elementos, avisos, materia, etc., para una tanda de cinco días completos. La brevedad didáctica y el esfuerzo por no dejar cabos sueltos ni lugar a la improvisación denotan al director experto que ha experimentado el valor de cada pormenor del conjunto. Los ejercitantes de cualquier procedencia, clase social o edad que sean, jamás pueden ser «cobayas» o sujetos de experimentación para ejercitarse un director como «in anima vili». Esta verdad tan elemental se mide en todas sus dimensiones al leer el libro del P. Iparraguirre.

El P. Muñana Méndez, director espiritual del Seminario de Segovia, tiene en curso de publicación una explanación de las meditaciones ignacianas. Su segundo tomo contiene la materia de la Segunda Semana. En él vemos las características del primer tomo: abundancia de materiales, copiosa erudición y diáfana claridad. Evitando de propósito toda discusión teórica y presuponiendo que el director de Ejercicios tiene otros libros que le enseñen la técnica que ha de dominar, nos ofrece un libro que si será de gran utilidad al mismo director para inspirarse y documentarse, no la prestará menor a todos los ejercitantes que, terminados los Ejercicios, quieran seguirse guiando por esas «luces» y por el mismo ignaciano magisterio. — FRANCISCO SEGURA, S. I.

PUIG, FORTIÁN, S. I., *Meditaciones sobre el «Ave María»*.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1954) p. 312, cms. 17 × 12.

MARURI ORUETA, FRANCISCO JAVIER, S. I., *En tu soledad*.—El Mensajero (Bilbao, 1954) p. 400, cms. 17 × 12.

La salutación angélica es una abreviada suma de las grandezas de la Virgen, dictada por el mismo Dios. A desentrañarla y explanarla se han puesto incontables comentaristas que nunca agotarán la materia. Entre ellos ha querido alinearse el P. Fortián Puig y hemos de congratularnos por ello. Sus

doce meditaciones, fácilmente divisibles, se distinguen por su claridad, profundidad teológica y unción. Abundantes citas de Santos Padres y Sumos Pontífices aumentan su riqueza doctrinal. Los ejemplos insertados al fin de cada meditación confirman su doctrina y serán de mucha utilidad a cuantos sacerdotes aprovechen el libro para sermones y pláticas.

En tu soledad es un ramillete de meditaciones o lecturas meditables dedicadas a las viudas. Con pluma muy ágil y ungida de suavidad el P. Maruri saca nuevo y viejo de las Sagradas Escrituras y del santoral cristiano y les ofrece un libro que les hará mucho bien. El cortejo de almas santificadas en la viudez es de mucha ejemplaridad. Por cierto que entre las modernas habría venido muy bien la mención de la Sierva de Dios D.ª Dorotea Chopitea, Viuda de Serra. La presentación del libro convida a la lectura. Alguna errata hay que hará sonreir al lector, como la de la *Azaña* de Judit y San Simeón *Estilista*.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

STICCO, MARÍA, *El ideal vale más que la vida. Perfil biográfico de Delia Agostini, Primera Aspirante de la Juventud Femenina Católica Italiana.* Traducción de la 3.ª ed. italiana por J. Pugés. 5.ª ed.—Luis Gili, Editor, Córcega, 415 (Barcelona, 1954) p. 156, cms. 12 × 17.

La niña, la adolescente y la joven encontrarán en la bella narración que de la vida y santa muerte de Delia Agostini hace la ágil y tierna escritora María Sticco, una lectura amena y por demás provechosísima.

La escuela, la familia, la amistad, el trabajo, la piedad, la acción, el amor y el dolor, todo se ve y se siente en la vida de Delia iluminado y sublimado por un ideal superior que hace vibrar el corazón de la joven cristiana, conocedora de estas distintas etapas del vivir.

El libro tiene la ventajosa ejemplaridad de la vida de una santa que se mueve en el ambiente de tiempo, espacio, problemas y dificultades en que se encuentran la mayor parte de sus lectoras. ¡Ojalá éstas sean muchas!—I. G., S. J.

OLGIATI, FRANCISCO, PBRO., *Nuestros jóvenes y la pureza.* Versión de la 8.ª ed. italiana por Mons. Cipriano Montserrat, Pbro. 3.ª ed.—Luis Gili, Editor, Córcega, 415 (Barcelona, 1955) p. 96, cms. 12,5 × 17.

El tema de juventud y pureza siempre despertará interés porque siempre se sentirá necesidad de solucionar el gran problema de nuestros jóvenes. Pero con frecuencia los libros que lo estudian o pecan por ser puramente teóricos o, con el deseo de ser prácticos, en vez de edificar, destruyen. El opúsculo de Mons. Olgiati evita los dos escollos. Es eminentemente práctico porque lo escriben los mismos jóvenes que viven el problema en su mismo ambiente; y es edificante porque todos los ejemplos que se sacan de la realidad viva de la juventud en lucha fijan el ideal de la castidad y lo muestran posible aun para aquellos que alguna vez cayeron en la refriega. Los medios tradicionales que se recomiendan para la completa victoria aquí se valorizan como en carne viva por el ejemplo de los mismos que escriben. Todos nuestros jóvenes deberían leer este libro.—I. G., S. J.

HILAIRE, A., M. S. C., *La Religión demostrada, o los fundamentos de la fe católica ante la razón y la ciencia.* Versión de la 16.ª ed. francesa por Mons. Agustín Piaggio. 10.ª ed. corregida y puesta al día por el P. Félix Fernández Viana, O. P.—Luis Gili, Editor, Córcega, 415 (Barcelona, 1955) p. XVI-488, cms. 18,5 × 13,5.

Amplitud, profundidad y claridad: he aquí las cualidades que siempre hemos encontrado en la *La Religión demostrada* del P. Hilaire en las diversas ediciones que hemos visto. En esta apologética se tratan todas las cuestiones que pueden interesar al cristiano culto; pero no a la ligera, sino con todas las exigencias de la crítica y sin que esta seriedad disminuya en lo más mínimo la diafanidad de la exposición.

A estas tres dotes de la obra podríamos añadir, ante la última edición que nos llega a la mesa, otras dos muy preciosas: la modernidad y la popularidad, que resplandecen en el estudio de varias cuestiones de nuestros días y en la solución contundente de varias objeciones vulgares que muchas veces atormentan a los espíritus.

La Religión demostrada seguirá siendo el manual de apologética cristiana preferido particularmente en los Círculos de Estudios de nuestras organizaciones de jóvenes.—I. G., S. J.

GALLEGO, ALEJANDRO, O. P., *Cristo y el alma oriental.*—Ed. Anaquel, Conde de Peñalver, 26 (Madrid, 1954) p. 380, cms. 20 × 14.

Es este libro una «vista panorámica de la cultura oriental», por un misionero que ha mantenido largos años un contacto inmediato con el Oriente. Dividido en tres grandes partes: Literatura y Arte-Religión y Filosofía-El encuentro de Cristo con el Oriente. Seguidas de un apéndice: «España en Indochina».

El tema aparece demasiado vasto para encerrado en 400 págs. Sin embargo, el autor ha volcado en él sus amplios conocimientos del Oriente, con su vivida experiencia. Armonizando cierta profundidad con una atrayente amabilidad. Ahora que el tema de Oriente es tan actual, el lector español podrá informarse en este libro de una manera amena, completa y bastante profunda.—F. A.

MONTILLA, FRANCISCA, *Influencia de la educación en la vida sobrenatural.* Prólogo del P. F. J. Lucas, S. J.—C. S. de I. C., Inst. «San José de Calasanz», Serrano, 127 (Madrid, 1953) p. 183, cms. 21 × 16.

La novedad de este libro consiste en devolver toda su importancia a la formación sobrenatural del niño por medio de la educación. Para ello reconstruye sumariamente todo el orden sobrenatural en el hombre: su destino, el organismo sobrenatural: gracia, virtudes, dones del Espíritu Santo. Naturalmente, tiene que reducirse en estos puntos a una síntesis, inteligentemente hecha, de los argumentos e ideas tradicionales en la Filosofía perenne y en la Teología católica. La autora ha conseguido asequibilidad y cierta amenidad, alternando la argumentación estricta con citas de autores as-

céticos y tratadistas de filosofía escolástica. A un público un poco especializado no dirá nada nuevo. Pero es necesario que estas ideas se divulguen y se inculque sobre todo esta concepción del hombre como sujeto de educación sobrenatural. A ello puede contribuir mucho este libro de Francisca Montilla, al que realzaría mucho un estilo más actual, semejante, en su género, al bello prólogo del P. Lucas.—F. A.

WERNER BULST, S. J., *Das Grabtuch von Turin.* Forschungsberichte und Untersuchungen.—Knecht (Frankfurt a. M., 1955) 8.°, p. 142 + 36 fotografías.

La polémica sobre la autenticidad de la Sábana Santa de Turín sigue abierta, y el interés por el tema ha aumentado en los últimos años, como lo demuestra el abundante material reciente, bibliográfico y experimental, manejado por el autor.

El problema ha sido discutido desde diversos puntos de vista. Todos ellos tienen cabida en el libro y son sometidos a una honrada prueba por el autor. Primeramente, la historia del lienzo. Faltan pruebas positivas. Las negativas —el memorándum de Pedro de Arcis (s. XIV) y los documentos eclesiásticos relacionados con él, y sobre todo el silencio de un milenio largo sobre el paradero y la existencia de la reliquia— no son argumentos definitivos contra la autenticidad de ésta.

Las aportaciones de las ciencias naturales, para las que el autor ha contado con el asesoramiento y ayuda de médicos, peritos textiles, artistas..., y a las que se debe en buena parte el movimiento entusiasta pro-legitimidad de la reliquia, ocupan la parte central del libro, expuestas con serena objetividad. Punto de partida de los principales estudios son las doce magníficas fotografías obtenidas por G. Enrie el año 1931. Sobre ellas, la labor de los peritos textiles asigna al lienzo como posible una edad de dos milenios y un lugar de origen en el Cercano Oriente. Un detenido estudio artístico de la imagen en sus líneas de conjunto (sin perfil definido, estampada en negativo...) y en detalles particulares excluye con sólida certeza la mano de un artista. A esta misma conclusión, y con más seguridad, ha llegado por otro camino la medicina forense, fijando con exactitud una serie de datos anatómicos interesantes. Se trata, según ella, evidentemente de la «impresión» del cadáver de un hombre ajusticiado. El autor sigue en este punto principalmente los trabajos del cirujano parisiense H. Barbet, del italiano G. Judica Cordiglia, profesor de la Universidad de Milán, y del röntgenólogo alemán Hermann Mödder.

Quedan aún interrogantes serios junto a otros menos importantes de detalle. ¿Cómo se ha podido originar esta imagen? ¿Quién es ese crucificado? Respecto a la primera, tendrían las ciencias químicas aún mucho que decir sobre las sustancias mismas (¿áloe?...) del estampado del cadáver en el lino.

Y sobre todo queda el salto al Evangelio, la grave dificultad de compaginar esta imagen con los datos que sobre el entierro de Jesús nos dejó la Escritura. A este problema, que exegetas de nombre han declarado insoluble, pronunciándose contra la autenticidad del Lienzo de Turín, dedica el autor largas y sabrosas páginas. Las más originales, sin duda, del libro. Concordando los datos sobrios y en apariencia contradictorios de los sinóp-

ticos y del cuarto Evangelio, y a la luz de las costumbres funerarias de los judíos, afirma primeramente la gran probabilidad de que el entierro de Jesús fuera solamente provisional, dato importante para el tema en cuestión. Sobre el número y el uso de los paños de que hablan los Evangelios, propone, tras estimables consideraciones filológico-exegéticas, una solución concordante nueva. Las manos y los pies de Jesús habrían sido atados (las «othonia» de San Juan) y el sudario no cubriría el rostro, sino le ceñiría sobre la cabeza y por debajo de la barba. El cuerpo habría sido puesto sobre la «sindón» de los sinópticos, que doblaría después por encima, cubriéndole. Según esta explicación, dejaría de ser la Exegesis una de las mayores dificultades contra la autenticidad de la Sábana Santa.

Después de todas estas premisas científicas, todavía queda colgando la pregunta: ¿quién es ese crucificado? La contemplación artística del cuadro tiene también aquí su palabra. Artistas famosos nos hablan de la sublime grandeza, de la majestad no humana, hondamente impresionante, de sus rasgos, mientras la arqueología y la iconografía encuentran de nuevo matices orientales en la figura noble de este crucificado. Y sobre todo los numerosos y sorprendentes indicios y detalles del cuadro, que hallarían la conveniente explicación solamente, según parece, en una muerte y en un entierro como los de Jesús.

El libro se presenta como relación del estado actual de las investigaciones y nueva aportación a éstas. Lo primero lo logra ciertamente el autor, y es uno de sus principales méritos el presentárnoslo organizado y sistematizado. En lo segundo, aporta explicaciones y avanza interpretaciones nuevas, sobre todo en la parte exegética, que habrán de ser tenidas en cuenta en sucesivos estudios. Frente a la serena objetividad y cautela con que en general se mueve el autor en tema donde tanto y tan diversamente se ha opinado, sorprende un poco la seguridad de la afirmación final: «La visión de conjunto de todas estas pruebas, más el hecho de que no se pueda aducir ninguna circunstancia contra la identificación (de la Santa Sábana), podría producir una seguridad que sólo en rarísimos casos, tratándose de hechos históricos semejantes, poseemos. Podemos, por lo tanto, abandonarnos a la honrada convicción de que a nosotros, hombres del siglo XX, nos ha sido abierto en la Santa Sábana de Turín un paso a Cristo como nunca nos hubiéramos atrevido a esperar... En la combinación extraordinaria de causas tan diversas —empezando por la petición de José de Arimatea— y en la maravillosa conservación del lienzo a través de todos los azares de la historia hasta nuestros días podemos reconocer con profundo agradecimiento la obra de una amable Providencia» (pág. 94). Creemos que estas afirmaciones y la correspondiente nota de la página 128 sobre el significado apologético de la Santa Sábana rebasan el alcance de lo argumentado en páginas anteriores. Ya es bastante mérito el que la polémica, que algunos creían definitivamente cerrada tras las obras de F. Braun, O. P., y Blinzler, quede nuevamente abierta exigiendo ulteriores revisiones de los estudios exegéticos sobre el entierro de Jesús y en espera de nuevas deseables aportaciones experimentales de la ciencia química, sobre todo.

Un estilo sencillo y llano, sin sensacionalismos impertinentes a que se podía prestar el tema, da aún mayor seguridad a la seriedad apologética del autor. Treinta y seis magníficas fotografías avaloran aún más este libro, editado con nitidez y buen gusto.—I. IGLESIAS, S. J.

PLA CARGOL, JOAQUÍN, *Santos mártires de Gerona*.—Ed. Dalmau Carles, Pla, S. A. (Gerona-Madrid, 1955) p. 107, 26 grabados, 22 ptas.

Este trabajo monográfico ocupa el noveno lugar en la lista de la «Biblioteca Gerundense de Estudios e Investigaciones», muchos de cuyos volúmenes han visto hasta el presente varias ediciones, debida a la pluma del académico, erudito investigador y publicista Pla Cargol.

La materia, que está tratada con amplitud y claridad, ofrece naturalmente tres secciones distintas.

En los cinco primeros capítulos, tras una breve prolusión sobre la génesis de las persecuciones cristianas y sus causas y la propagación del cristianismo en España, se presentan los mártires de la ciudad de Gerona del siglo IV. Son ellos: los 29 que conmemora el martirologio jeronimiano, cuya fiesta se celebra el 31 de mayo; san Invento y sus 359 compañeros (primer domingo de setiembre); Germano, Justo, Paulino y Cicio (lunes de la Trinidad); probablemente san Poncio, obispo; san Juvento y 359 compañeros; y los santos Tomás, Ramón, Eovaldo y Sixto.

Los tres capítulos siguientes (VI-VIII) tratan de san Félix, el africano, al que cantó con sus ritmos Prudencio, y se describe el martirio del santo y las vicisitudes por que pasaron sus reliquias.

Los diez capítulos sucesivos (IX-XIX) ofrecen cuanto dice relación con el obispo san Narciso, patrono de la ciudad, y su diácono san Félix. Es la parte más importante del libro, tanto por su contenido como por la maestría con que está expuesta. Se describe el martirio del santo, la historia de sus restos incorruptos, hasta su misteriosa desaparición en el nefando 1936, y los distintos sepulcros en que fueron venerados. Se estudia cuidadosamente la iconografía del santo obispo, las cofradías fundadas en su honor, la acción protectora desplegada por él sobre la ciudad, el repetido milagro de las moscas —con aportaciones documentales—, la patente asistencia contra huestes enemigas, las fiestas oficiales tenidas en honor de aquél, la concesión que se le hizo del título de generalísimo, y finalmente los «gozos» que le ensalzan, compuestos en varias épocas.

El último capítulo (XX) es una breve alusión a los mártires religiosos gerundenses de todos los tiempos, en particular a los que sellaron, según es fama, la fe católica que profesaban con la sangre de su martirio en la cruzada nacional contra el comunismo.

Selectas ilustraciones, en xilografía y fotocopia, y la reproducción de varias hojas de «gozos populares» completan adecuadamente el contenido del texto.

Puestos a buscar las notas características entre los valores más sobresalientes de este libro de Pla Cargol, no dudaríamos en escoger el mismo tema y su desarrollo, que señala un avance en el correspondiente campo monográfico, y el cúmulo de noticias de carácter local, artístico, monumental, tradicional y folklórico, en cuyo estudio y divulgación el autor es consumado especialista.—S. BARTINA, S. I.

CRONICA

XVI Asamblea de Estudios Marianos

(24-29 AGOSTO 1956)

A la sombra acogedora de la grandiosa Basílica de Ntra. Sra. de Aránzazu (Guipúzcoa) se desarrollaron este año las actividades de la Sociedad Mariológica Española.

Dos circunstancias nos llevaron a Aránzazu: la celebración jubilar de este célebre Santuario Mariano y el cuarto centenario de la muerte de San Ignacio de Loyola, santo tan devoto de Ntra. Sra. de Aránzazu, que a ella se dirigió cuando dejó los montes y valles vascos en busca de una vida dedicada por completo a la mayor gloria de Dios.

El tema general asignado para esta Asamblea era las relaciones de María con la Iglesia, tema que había ocupado ya la atención de tres asambleas de la Sociedad Mariológica Francesa. No era el fin de nuestra Asamblea corregir errores o encauzar desviaciones, como si creyéramos que los había en quienes habían antes estudiado la misma materia, sino simplemente estudiar por nosotros mismos el tema María-Ecclesia, tan en boga, y mirar de aportar también nosotros nuestra partecita al acervo ya grande recogido en otras naciones.

Por esta razón no podíamos prescindir de lo ya elaborado, y los RR. PP. CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap., DOMICIANO FERNÁNDEZ, C. M. F., dieron cuenta de la bibliografía francesa e italiana y alemana, respectivamente, sobre este tema. Ambos disertantes no se contentaron con presentar algo así como un catálogo o fichero de escritos, sino que los agruparon por sistemas y dieron de cada uno de los principales autores un esquema de su doctrina. Así se pudo comprender fácilmente las corrientes mariano-eclesiológicas de las diversas naciones o diferentes escuelas teológicas.

Otros dos trabajos previos fueron los del R. D. LAURENTINO HERRÁN sobre *Naturaleza del símbolo y del tipo y su equivalencia conceptual*, y del R. D. JUAN CASCANTE acerca de la *naturaleza y propiedades de María y de la Iglesia*. Al Revdo. D. Laurentino le conocíamos ya de antiguo por sus trabajos literarios, pero ignorábamos su pericia en la lógica y filosofía. Su trabajo sirvió no poco para comenzar ya los estudios aquilatando conceptos sobre lo que tanto se maneja en el tema María-Iglesia: el tipo y el símbolo. No menos necesario era, y resultó útil, el trabajo del Revdo. Cascante, que ponía en su lugar la terminología y servía como para asentar bien el estado de cuestión, estudio de elemental necesidad para quien quiere abordar problema tan complejo como era el que ocupaba a la Asamblea Mariológica de Aránzazu.

Y entrando ya de lleno en el tema, convenía asentar los fundamentos escriturísticos, lo que hizo el ya tradicional escriturista de la Sociedad Mario-

lógica Española, R. P. MÁXIMO PEINADOR, C. M. F.: *Estudio sintético y comparativo de los textos escriturísticos que pueden fundamentar las relaciones entre María y la Iglesia.* El P. ALFONSO RIVERA, C. M. F., complementó la doctrina del P. Peinador haciendo algunas *observaciones sobre el sentido mariológico del Cantar de los Cantares.* Las conclusiones no fueron demasiado optimistas, pero dejaron la sensación de bien fundamentada la tipología María-Iglesia. Un lugar importante ocupa a este respecto la Mujer del Apocalipsis.

El tercer día se dedicó al argumento Patrístico, aunque había de preceder un estudio del R. P. GREGORIO DE JESÚS CRUCIFICADO, O. C. D., sobre el *Dominio de María y de la Iglesia sobre la gracia, los sacramentos y las criaturas;* pero la ausencia de dicho Padre hizo que la sesión se dedicara por completo a la Patrística. Los disertantes fueron los Jesuítas PP. JESÚS SOLANO y FRANCISCO DE P. SOLÁ, que trataron, respectivamente, de la *Tradición Occidental y Oriental.* Fué estudio positivo y de no poco provecho, pues señalaron la orientación que puede seguirse en el desarrollo del tema María-Iglesia. En sus conclusiones no coincidieron con el parecer de los mariólogos franceses que estudiaron los mismos puntos, lo cual es un indicio de que la cuestión no está todavía suficientemente trabajada y puede darse cabida a ulteriores investigaciones dentro del campo de los Santos Padres. Ambos disertantes se limitaron a la Patrística propiamente dicha, sin adentrarse mucho en siglos posteriores al VI o VII.

El R. P. SIXTO GONZÁLEZ, O. P., suscitó una viva discusión acerca de la analogía y sus conceptos con su trabajo *Extensión y naturaleza diferente de la maternidad de María y de la Iglesia.*

El último estudio que directamente se refería a la investigación del tema central de la Asamblea fué el del R. P. BERNARDO MONSEGÚ, C. P., *La Iglesia como potestad y la potestad de María.* Bien conocida es la competencia con que el P. Monsegú desarrolla sus conferencias y trabaja sus estudios. Esta elucubración no dejó defraudadas las esperanzas que de él se tenían.

Quedaron algunos estudios particulares que de alguna manera se referían al tema central, aunque no de investigación genérica. Estos fueron: R. P. BASILIO DE S. PABLO, C. P., *Momentos de la Maternidad de María sobre la Iglesia;* como ya es tradicional en el buen P. Secretario de la SME, tuvimos que contentarnos con contemplar el voluminoso fajo de cuartillas y ver cómo las iba pasando sin leer, haciendo solamente un resumen de su contenido. El M. I. Sr. D. JOSÉ MARTÍN PALMA nos habló de *María y la Iglesia en los teólogos españoles del Concilio de Basilea,* trabajo muy interesante por su novedad y momento crucial de aquel Concilio. Monografías sobre autores particulares fueron las de los RR. PP. ISIDORO DE GUERRA, O. F. M., *María, Cabeza secundaria del cuerpo místico de Cristo, en la Mariología de Carlos del Moral;* R. P. JOSÉ M.ª CANAL, C. M. F., *María y la Iglesia en los escritos de S. Antonio M.ª Claret;* M. I. Sr. Dr. D. TARSICIO HERRERO DEL COLLADO, *El B. Juan de Avila y la Inmaculada.* Por fin, junto con el orador que acabamos de mencionar, cerró la Asamblea en una sesión pública de homenaje al Santuario de Aránzazu el R. P. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M., recreando al auditorio con una *Consideración literario-musical sobre la Salve Regina.*

La Asamblea Mariológica de Aránzazu se vió honrada con la asistencia de varios PP. y Teólogos de la Comunidad Franciscana, que mora en aquel venerando Santuario, y sobre todo con la autoridad del R. P. Carlos Balič,

Presidente de la Academia Mariana Internacional, el cual en repetidas ocasiones alentó a los socios de la SME y propuso los proyectos para el Congreso Mariológico-Mariano Internacional, que Dios mediante se celebrará en Lourdes el próximo año 1957.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

Géneros Literarios en los Evangelios

(CRÓNICA DE LA 17.ª SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA. 24-28 SEPT. 1956)

La XVII Semana Bíblica Española empezó el 24 de septiembre de 1956 en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones, organizada por el Instituto Francisco Suárez de Teología, en colaboración con la Asociación para el Fomento de Estudios Bíblicos en España (AFEBE). Presidió la sesión inaugural el Excmo. Sr. Patriarca de las Indias Occidentales, Obispo de Madrid-Alcalá, Dr. D. Leopoldo Eijo Garay, Presidente del Instituto y alma efectiva de todo el movimiento teológico y bíblico oficial que florece en España desde que terminó nuestra Cruzada de liberación. Es mucho lo que deben los estudios superiores eclesiásticos en España al Sr. Patriarca de Madrid. Dios le conserve su salud y fuerzas.

En su discurso inaugural hizo alusión el Sr. Patriarca a las figuras ilustres desaparecidas y que en años anteriores habían intervenido en nuestras Semanas. Todos teníamos en nuestra mente a la figura benemérita del R. P. José M. Bover, que tanto ha trabajado en el campo bíblico y a quien le debemos una de las mejores ediciones católicas críticas del griego del N. T. En las Semanas Bíblicas anteriores fué siempre acertadísima y orientadora su intervención.

En lugar de las figuras desaparecidas han surgido otras nuevas, que llegan con entusiasmos y preparación sólida. Proceden de ambos cleros, pues en estas Semanas existe realmente una compenetración de todos los valores científicos que hay en nuestra Patria. La preparación la da Roma, donde han estudiado todos, y particularmente el Pontificio Instituto Bíblico.

El Sr. Patriarca, con la madurez y perspicacia del hombre de largo gobierno y de gran capacidad científica, trazó el cuadro de fondo para la XVII Semana Bíblica. Algunas de sus palabras merecen transcribirse a la letra en esta crónica:

«Seguimos este año pensando y discutiendo sobre *los géneros literarios* de los libros sagrados. Procuremos profundizar en esta materia, pero teniendo siempre por norma y cauce las decisiones del Supremo Magisterio y, aunque sin perder de vista que muy por encima de la acción del hagiógrafo está la intención y la acción del autor principal, Dios inspirador, nos esforcemos en conocer cada vez mejor los elementos de actividad del hombre inspirado.»

El campo de estudio de la XVII Semana Bíblica lo condensó el Sr. Patriarca «en la aplicación de la llamada Historia de las Formas a los cuatro Evangelios».

Las partes de este estudio las resumió en dos preguntas:

a) ¿Qué influjo ha tenido la predicación oral de los apóstoles en la redacción escrita de la vida, los hechos y las enseñanzas del Divino Maestro?

b) ¿Hasta qué punto se puede admitir la aplicación, por atenuada que sea, del sistema cuya etiqueta dice «Desmitización», la purgación de todo género de mitos para lograr captar el verdadero y genuino concepto de las enseñanzas de Jesús?

«La desmitización nació de las vivas ansias de un profesor protestante en cuya mente se juntaba la repulsa de todo lo milagroso ...A fuerza de contactos, y tal vez de nobles afanes de penetración salvadora, de irenismo naturalista, ha nacido otra desmitización atenuada. Como Bultmann contrapuso el Kérygma evangélico... a los mitos religiosos de judíos, por una parte, y de gnósticos, por otra, que forjaron, dice él, hace 2.000 años el evangelio, así otros protestantes contraponen el Kérygma de Jesús a la predicación y catequesis de los Apóstoles, el Kérygma apostólico. La vida, los hechos, las enseñanzas de Jesús, dicen, han sido puestos por escrito envolviéndolos en los prejuicios y doctrinas sectarias del credo religioso de la primitiva Iglesia...»

«Y esa semilla el viento la ha traído del campo protestante al católico y hay que ponerse en guardia frente a ella. Digo ponerse en guardia con las armas del estudio sereno y ahincado y con el espíritu alerta para atenerse a las enseñanzas ya dadas o que dé el Magisterio.»

Con estas palabras el Sr. Patriarca pretendía prevenir a los señores Semanistas de las innovaciones exageradas y ligeras. Sin citar nombres aludió claremente a un artículo aparecido en una publicación española el año 1953, aunque no es de autor español[1].

«Hay autores católicos que, si bien presentando como hipótesis algunos pareceres suyos y echando por delante que la noción de inerrancia admite matices y modalidades que pueden variar según los géneros literarios, publican trabajos cuya conclusión es que lo narrado en tal o cual pasaje evangélico no es precisa y ajustadamente lo que sucedió, ni tales palabras puestas en labios de Jesús fueron pronunciadas por él, sino que el evangelista forjó y escribió allí una escena más o menos real, más o menos ficticia, para inculcar lo que debían sentir los fieles, palabras de ritos nacidos años y años después de ocurrir el hecho evangélico, ideas posteriores a Jesús desarrolladas en la Iglesia primitiva. A esa escenificación y a esas palabras que nunca pronunció Jesús llaman algunos kérygma apostólico, del cual habría que desmitizar el evangelio para encontrar el genuino kérygma de Cristo...»

El Sr. Patriarca se refirió después al caso concreto de la historia de Emaús, que estudia el P. Dupont en el artículo citado. La alusión a este artículo fué muy clara a todos los Semanistas.

«Al Evangelista S. Lucas, empezando por decir que no inventa nada ni da por hechos reales los que nunca hayan existido, se le aplica un género literario en virtud del cual no falta a la verdad, aunque desfigure los hechos llenándolos de intención, de alcance y color que se dice que los hechos no tuvieron. Se le atribuye el impregnar la narración del kérygma apostólico que no existió sino mucho después de la fecha en que los hechos ocurrieron y que la narración no es una simple narración objetiva, sino una instrucción religiosa que, siendo ajena y posterior, da a los hechos un carácter y valor doctrinal que responde no a la realidad histórica, sino a una finalidad sub-

---

[1] Dupont Jacques, O. S. B., *Les pélerins d'Emmaus* (*Lc 24, 13-35*), en *Miscellanea biblica B. Ubach* (Monserrati 1953) pp. 349-374.

jetiva del historiador... En la escena de Emaús puede S. Lucas poner en labios de Jesús y de los discípulos gran cantidad de palabras e ideas que ellos no pronunciaron y que el evangelista toma de la posterior predicación pascual de la Iglesia, que se supone y afirma que es una superestructuración posterior y ajena a la realidad objetiva del hecho narrado. ¿Se salva la verdad e inerrancia al sostener que S. Lucas traza "un cuadro más ficticio que real"?»

A continuación el Sr. Patriarca trató de las fuentes escritas que pudieron utilizar los Evangelistas, además de la predicación oral. El empleo de las fuentes orales o escritas por parte de los Evangelistas no se opone en nada al dogma de la inspiración y «es laudable trabajo inquirir acerca de ellas». Pero «a veces en estos estudios, nos dijo, se nota un tufillo de contagio criticista que no es edificante». «Algunos exegetas ya protestantes, ya católicos..., en vez de ver en los textos fiel reflejo de hechos reales objetivos anteriores al kérygma apostólico... suponen una predicación humanamente interesada y sectaria, deformadora de los hechos originales y a la cual se acomodó más tarde la pluma de los hagiógrafos...»

El Sr. Patriarca no podía admitir que S. Pedro en su predicación, de la cual depende S. Marcos, pudiera deformar en su predicación los hechos y dichos de Jesús. Y si Marcos se atuvo a la predicación de S. Pedro, su libro nos da la imagen fiel de la historia del Señor. Lo mismo debe decirse de S. Lucas, que no se limitó a recoger las enseñanzas de S. Pablo, sino que puso muy diligente cuidado en recoger las tradiciones de los testigos más autorizados. S. Lucas y S. Juan son los que menos dependen del kérygma apostólico. Juan por íntimo conocedor de los hechos reales. Lucas por ser el más averiguador e investigador de los mismos.»

El Sr. Patriarca con su autorizada palabra pretendía llamar la atención acerca de los peligros de una exegesis apriorística, que concede demasiado a los procedimientos literarios, con merma de la historicidad de los evangelios. El peligro es real, como se vió en las discusiones de la Semana. Se valora demasiado el argumento literario, concediendo demasiado a fenómenos literarios susceptibles de varias explicaciones y se resta fuerza al argumento de tradición y autoridad.

Como en años anteriores, las ponencias se dividieron en dos clases: las libres, que varios semanistas aportaron por su cuenta, y las centrales, que señaló la directiva del Instituto Francisco Suárez. Digamos primero algo sobre las ponencias libres y dejemos para después los temas centrales, que versaron sobre los géneros literarios de los evangelios.

TEMAS LIBRES

El día 24 presentó una ponencia libre el R. P. Olegario García de la Fuente, del Real Monasterio del Escorial. Dió noticia del hallazgo de una obra inédita de Fr. Luis de León. Un manuscrito del célebre agustino, acaso lecciones de hermenéutica dadas en 1581, bajo el título de «*Sensibus Sacrae Scripturae*». Fué descubierto por el ponente en la biblioteca particular de los PP. Agustinos del Monasterio. Presentó los argumentos en favor de la autenticidad y dió a conocer el contenido. Fr. Luis admite la multiplicidad

del sentido literal y defiende e ilustra el típico. La teoría y doctrina de Fr. Luis fué comparada con la de otros cuatro autores contemporáneos suyos: Martín Martínez de Cantalapiedra, Sixto Senense, Rodrigo Dosma Delgado y Diego de Turénago Benavides. La Neomática bíblica llegó en el siglo XVI casi a los límites que tiene en nuestros días.

El día 25 el R. P. José Ramos García, C. M. F., leyó una breve comunicación sobre «*Un principio hermenéutico del Doctor Máximo*». Partiendo de las invitaciones, que a menudo se encuentran en los Evangelios y en el Apocalipsis, a oír lo que se dice o a entender lo que se lee, advierte S. Jerónimo que se trata en esas ocasiones de buscar un sentido más profundo. Este sentido se relaciona con el que hoy llamamos «*sensus plenior*», que defendió el conferenciante con la mayoría de los autores.

El día 26 el R. P. Isidoro Rodríguez, O. F. M., presentó una comunicación sobre el tema: «*Consideración filológica del mensaje de la Anunciación*», que se hizo muy interesante. Basándose en el texto griego, estudió los rasgos principales de la personalidad de la Virgen, tal y como aparece en el diálogo con el Arcángel. S. Lucas lo ha revestido de una forma artística muy cuidada y ha sabido reflejar admirablemente en su relato la plenitud de gracia de María, su turbación ante las alabanzas angélicas, su hábito de pensar, su humildad. La narración de S. Lucas es un retrato perfecto de la Madre de Dios.

El mismo día habló el R. P. Marciano Villanueva, C. M. F., sobre la «*Nueva contraversia en torno al voto de virginidad de Ntra. Señora*». El creciente afán característico de la exegesis moderna por penetrar en el ambiente y en la psicología de los personajes bíblicos para mejor hallar el sentido de sus afirmaciones y reacciones, ha llevado a algunos, incluso católicos, a la creencia de que María, muchacha palestinense anterior a Cristo, no pudo hacer un voto o propósito de virginidad, sencillamente porque las excelencias de la virginidad no fueron conocidas hasta la predicación de Cristo. Las sentencias de los adversarios del voto de N. Señora las personificó el ponente en el P. Paul Gaechter, S. I., y en su reciente obra *María im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien.* Innsbruck 1953. El análisis del P. Villanueva probó la insuficiencia de razones en contra del voto de la Virgen. Lo menos que se puede decir es que la argumentación de los adversarios no es tan suficientemente poderosa que obligue a abandonar la opinión general entre los pensadores católicos, ya desde el tiempo de San Agustín.

El día 27 la ponencia libre estuvo a cargo del Sr. Lectoral de Málaga M. I. D. José María González Ruiz. «*¿Un celibato apostólico?*».

El Sr. González, que acaba de publicar un denso comentario a las 4 Cartas de la Cautividad, es un gran entusiasta de S. Pablo. Hizo un sereno y claro estudio sobre 1 Cor 7, 25-38. La doctrina teológica de S. Pablo en este pasaje la podemos resumir en los siguientes puntos:

1) En la nueva economía cristiana la continencia tiene un valor moral y ascético de primera categoría. Pero la continencia no es una ley general. Lo ordinario es que cada uno tenga su mujer. La ley fundamental de la vida matrimonal, según Pablo, es que, de mutuo acuerdo, pueden los esposos ceder sus derechos, pero sólo temporalmente y con un fin religioso. La abstención no es precepto, sino consejo (vv. 1-6).

2) Puesto el principio sobre santidad y universalidad del matrimonio, Pablo afirma que el celibato es superior. Pero Dios tiene una medida en la

distribución de los carismas. El carisma de la virginidad no lo da Dios a todos, sino a una minoría escogida (v. 7).

3) Pablo tiene una verdadera preocupación por la moral matrimonial. Por esto regula su indisolubilidad (vv. 8-24).

4) ¿Cuáles son las vírgenes de que habla Pablo a partir del v. 25? La mayoría de los autores entienden la palabra no en un sentido horizontal o amoroso, sino vertical, de padre a hija. Se trataría de una consulta hecha por padres cristianos acerca del matrimonio de sus hijas «vírgenes». Jerónimo y Epifanio creen que la consulta la hace un hombre en general, y «la virgen», más que una joven, es un símbolo del cuerpo virginal o de la virginidad misma. La interpretación reciente de Marinelli es ingeniosa. «Los vírgenes» son los judíos convertidos, que habían celebrado solamente los «erusín» o «esponsales», y no los «nissuin» o «boda». Entre unos y otros podían pasar hasta dos meses. La esposa era al mismo tiempo virgen. El consejo de Pablo se refiere a la consumación del matrimonio entre los que sólo habían celebrado el «erusin».

El disertante propuso la hipótesis de que la pregunta hecha a Pablo venía de un grupo de jóvenes, de uno y otro sexo, que constituían el estado mayor de Pablo en la evangelización de Corinto. Jóvenes que podían convivir bajo un mismo techo y que tenían ya alguna obligación mutua en orden al matrimonio. Pablo aconseja, no les manda, que no lleguen hasta el matrimonio, sino que se mantengan célibes para dedicarse plenamente a la difusión del reino de Dios. Las relaciones, pues, entre el hombre y la virgen no son aquí verticales, sino horizontales. Jóvenes que tenían una especie de relaciones en orden al matrimonio futuro. El motivo en que Pablo funda su consejo es esencialmente apostólico. El trabajo en que piensa Pablo es el que proviene de los afanes apostólicos. Este texto es el documento más antiguo del celibato apostólico.

El P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., leyó a continuación un trabajo sobre la «*Estructura política, social y religiosa del Estado de Israel*». Expuso la organización de los Judíos en su constitución parlamentaria y partidos políticos, en sus diversos tipos de colonias agrícolas, con los problemas religiosos y familiares, que cada día tiene que resolver, por el crecimiento y sostén de sus instituciones políticas, sociales, culturales y para ocupar un puesto digno en el concierto de las naciones.

El Sr. D. Enrique Raúl González leyó también otra comunicación en torno a «*los procedimientos redaccionales de S. Mateo*». Se ciñó al pasaje del rico que interroga a Jesús sobre el ingreso en la vida. El tema central de su estudio lo formó Mt 19, 21, en el que creyó ver una tendencia a la suavización doctrinal en los procedimientos por parte del primer evangelista. La ponencia fué muy discutida.

El día 28 el R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Facultad teológica de S. Esteban de Salamanca, leyó un estudio sobre «*el cielo nuevo y la tierra nueva*». Las palabras de Isaías, citadas después por S. Pedro y S. Juan, han sido interpretadas como expresivas de una glorificación del mundo material, para acomodarlo al estado glorioso del hombre. El P. Colunga se pronunció por el sentido espiritual del texto, que contiene la desaparición del pecado y de sus efectos en el reino de los cielos, después de la resurrección gloriosa del hombre.

TEMAS GENERALES SOBRE EL GENERO LITERARIO DE LOS EVANGELIOS

Los temas que encargó la dirección del Instituto Francisco Suárez sobre los géneros literarios de los Evangelios fueron los siguientes: *El kérygma apostólico y los Evangelios,* confiado al M. I. Sr. D. José Angel Ubieta, canónigo de Bilbao.

Las citaciones del A. T. en los Sinópticos y en los Rabinos, al R. P. Claudio Gancho, O. F. M., de S. Juan de los Reyes, en Toledo.

Género literario de los Evangelios de la Infancia, al M. I. Sr. D. Salvador Muñoz Iglesias, canónigo lectoral de Madrid y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto Francisco Suárez.

Género escatológico-apocalíptico en los Evangelios a D. Antonio García Lamadrid, Pbro., profesor en el Seminario Conciliar de Palencia.

El género gnómico en los Evangelios, al R. P. Juan Leal, S. I., profesor de la Facultad teológica de Granada.

Digamos algo por separado de cada uno de estos trabajos.

El día 24 leyó su trabajo sobre el Kérygma apostólico el Sr. Ubieta. En la primera parte precisó el sentido del término y su contenido. El Kérygma es la predicación y promulgación pública del mensaje evangélico a los no creyentes. *La didaché* es la segunda predicación, más moral y práctica, y se dirige a los creyentes. *La didascalía* es una enseñanza superior y más profunda para los ya iniciados. El kérygma comprende los temas centrales de la predicación apostólica, ligados a fórmulas tradicionales de transmisión. La comparó con la definición que dan los autores de la Historia de las Formas, que, si aciertan en parte, tienen una sobrecarga de apriorismos que no les permite detenerse en datos claros que estructuren objetivamente tanto el K. apostólico como la Iglesia que lo predica. El olvido de una estructura jerárquica es lo que desvalora gran parte de los esfuerzos y resultados del meritorio trabajo de la H. F. sobre la prehistoria de los Evangelios. El K. es un tipo de predicación y de tradición de la Iglesia apostólica. Es sólo una parte de la predicación. Un eco y el reflejo más fiel se encuentra en el Evangelio de S. Marcos, que, sin poder llamarse pura y simplemente kérygma, se aproxima mucho a su género. El interés de Marcos está en el mensaje religioso kerygmático, que no es más que la razón de ser de la existencia de Cristo en la tierra. El interés biográfico pasa a segundo término. Así se explican las lagunas en la vida, cronología, topografía, la unión temática, el orden diferente en los Sinópticos, las diferencias de aplicación y detalles de las tradiciones recibidas. El Evangelio de Mc tal vez fué la sustitución del k. petrino. El Evangelio se debe mirar a la luz de una predicación, que es la autorizada e infalible predicación del magisterio apostólico.

En la discusión de la ponencia se aclararon algunos puntos esenciales del tema. El estudio del kérygma apostólico, a base de los resúmenes que nos han conservado los Hechos y las Cartas, puede iluminar la exégesis de los Evangelios y su valor histórico. Pero definir el contenido y alcance del kérygma apostólico por los resúmenes que nos ha conservado Lucas o Pablo, no es justo. Establecer también una distinción radical y definida entre kérygma, didaché y disdacalía, tampoco es posible. Ni siquiera se puede creer que los evangelios contienen todo el mensaje apostólico. La tradición oral ha

conservado muchas de sus enseñanzas. Si Marcos se distingue más por su carácter kerygmático, no se puede decir que sea un evangelio que se dirige a los no creyentes. La tradición nos dice que se escribió, a petición de los creyentes de Roma, para que les recordara la predicación de Pedro. Y esta predicación unas veces se dirigía a infieles y otras a fieles. Marcos ha dirigido su libro principalmente a los fieles. Y en este sentido no se puede llamar kerygmático, en el sentido que da la crítica al término. Marcos pretende, al igual de Lucas, ayudar a la fe de los creyentes. El mensaje cristiano se distingue de los demás, en cuanto que todo él se centra en torno a la persona histórica de Jesús de Nazaret. El cristianismo, más que doctrina o filosofía, es fe a una persona que exige la entrega total del hombre. Por esto los evangelistas pretendían cimentar la fe en esta persona de Jesús y el medio adecuado era presentarla como había brillado entre los testigos.

El día 25 el R. P. Claudio Gancho, O. F. M., en su trabajo sobre las citas del A. T. en el Nuevo, hizo ver el influjo de la Biblia en sí misma. Se podrá discutir el influjo de otros libros profanos; lo que no se podrá discutir es que los libros más antiguos de la Biblia han influído en los siguientes. Las ideas nuevas encuentran viejos moldes en que vaciarse. El sustrato del viejo Testamento en el Nuevo es constante. El recurrir al V. T. es un procedimiento literario más constante en la literatura religiosa hierática. El P. Gancho hizo un estudio material de las citas y alusiones al V. T., que hay en los Evangelios y luego pasó al estudio formal de las mismas. Las fórmulas de citación no siempre tienen el mismo valor, que corre desde el valor meramente ilustrativo hasta el verdaderamente probativo. Los evangelistas no son originales en sus fórmulas. Siguen a los apóstoles en los Hechos y éstos imitan a Cristo. Las citas de los Sinópticos parecen seguir más cerca la versión de los LXX, aunque su conexión es mucho más laxa en las propias de cada uno. La exegesis de los Evangelios es fundamentalmente idéntica a la de los apóstoles y la de éstos a la de Cristo. Una exegesis en función de Cristo y de su obra, fundada a veces en verdaderas profecías, y las más, en una tipología, por la que refieren a Jesús lo que antes se había dicho del pueblo de Israel. La discusión de la ponencia versó sobre este punto particular. La tendencia a disminuir el número de verdaderas profecías no está justificada. Procede muchas veces de exegesis superficial y cómoda, que desconoce los argumentos de la tradición y se cierra en un horizonte bastante limitado del campo literario mismo. Es indiscutible que Cristo se aplicó a sí literalmente muchas profecías del A. T. y que los Apóstoles y los primeros cristianos vieron realizados muchos dichos de los viejos profetas de Israel en la persona de su Maestro. Los milagros y las profecías fueron para ellos un argumento poderosísimo de fe. El Concilio Vaticano afirma que la religión cristiana se propagó por la fuerza de los milagros y de las profecías. La tendencia minimista moderna es científicamente equivocada y tiene «aquel tufillo de criticismo» de que habló el Sr. Patriarca en la sesión inaugural.

Las fórmulas de citación en los Evangelios no son unívocas, sino que cubren diversas maneras de argüir que hay que estudiar en cada caso. Lo que no se puede fácilmente eliminar es la profecía auténtica y verdadera porque a nosotros nos resulte más cómoda la simple aplicación. Anteponer a priori la exegesis relativa sobre la absoluta puede ser un procedimiento más cómodo que científico, como es siempre todo lo fácil sobre lo difícil.

El P. Gancho fué muy elogiado por su gran preparación y por la mode-

ración y madurez de sus conclusiones. Es uno de los valores jóvenes de la ciencia bíblica española.

El día 26 la lección fundamental estuvo a cargo del Sr. Lectoral de Madrid, D. Salvador Muñoz Iglesias, sobre *El género literario de los Evangelios de la Infancia.* Centró su exposición en torno al género literario legendario llamado de la infancia de los héroes, que, según la crítica racionalista, se reflejaría en los relatos de la infancia de Cristo. Examinó los pretendidos parentescos con la infancia de S. Juan, de los reyes egipcios, de Buda, Zaratusta, Platón y Augusto y concluyó negando la dependencia literaria de los Evangelios respecto a estas leyendas. Demostró la falsedad de la tesis de Gressmann, que ve en el Evangelio de la infancia de S. Lucas la clásica leyenda del Expósito y rebatió la teoría del «Midrash haggádico» de Kattenbusch.

Los antecedentes literarios del Evangelio de la Infancia se encuentran exclusivamente en la Biblia. El Evangelio es tributario de casi todos los libros del A. T. En la infancia, en particular, abundan los motivos mesiánicos. Los judíos desde niños estaban llenos de los libros sagrados. Pensaban con ellos y hablaban conforme a ellos. Por esto no extraña que los hechos históricos de la Infancia del Señor y los mismos diálogos estén expresados y concebidos en forma bíblica. La historicidad mariana del *Magnificat* no pierde nada porque sea un himno antológico bíblico. Como S. Bernardo pensaba y hablaba bíblicamente y en España, por ejemplo, el B. Juan de Avila, que se sabía de memoria la Escritura, así la Virgen en su cántico piensa y habla bíblicamente. Los autores neotestamentarios tenían una reverencia máxima a los libros sagrados. Su conocimiento y reverencia por la Biblia les ha hecho concebir y narrar la historia de Jesús con frases bíblicas para ellos sagradas. Así su libro era doblemente sagrado.

El día 27 el mismo D. Salvador Muñoz Iglesias leyó la comunicación del Pbro. D. Antonio García Lamadrid, que por enfermedad no pudo venir a Madrid, sobre el *Género escatológico-apocalíptico en los Evangelios.* A primera vista parecen distinguirse en los Evangelios dos corrientes ideológicas, dos corrientes distintas respecto de los tiempos escatológicos:

A) Los tiempos escatológicos son inminentes: «En verdad os digo que pasará esta generación antes que todas estas cosas sucedan» (Mt 13, 30).

B) Los tiempos escatológicos se presentan lejanos, como ocurre en las parábolas del crecimiento del Reino de Dios y de la fundación de la Iglesia. En general, la predicación de Cristo supone lejano el fin de los tiempos.

Las soluciones propuestas, variadísimas en sus detalles concretos, se reducen fundamentalmente a dos: *a*) la solución violenta que elimina como no auténtica una de las dos tradiciones, y *b*) la solución conciliadora, que, admitiendo la autenticidad de los pasajes evangélicos, trata de darles una interpretación armónica.

En los tiempos del liberalismo agudo se dió todavía una solución. Se afirmó que en los Evangelios no había más que una tradición, la fe en la inminente parusía de Jesús.

El Sr. García Lamadrid señala una nueva solución mediante el estudio del género literario especial que corresponde a estas partes escatológicas. A su juicio, la metodología exegética de la doctrina escatológica de los Evangelios ha sido, en parte, defectuosa por no haber tenido en cuenta su género literario especial.

En los Evangelios se habla de dos venidas o intervenciones de Cristo en

la historia de la humanidad. Ahora bien, las dos venidas se anuncian y describen con las mismas formas o clichés literarios poco más o menos. Es más, los Evangelios se sirven en este particular de paradigmas bien determinados y definidos con los que el A. T. y la literatura intertestamentaria describen las distintas crisis de su historia civil y religiosa.

En la historia civil tenemos, por ejemplo, la toma de Babilonia por los Medos (Is 13, 9-10), el juicio de Isaías sobre Edom (34, 4-6), la ruina de Egipto (Ez 32, 7.8), la invasión de langostas predicha por Joel (2, 10), etc.

En la historia religiosa es clásica la crisis final predicha tantas veces por los profetas canónicos y la literatura apocalíptica: Is 24-27; Ez 38-48; Zach 9-14; Ioel 3; Enoc, Jubileos, Apoc de Baruc; IV de Esdras. Documentos de Qumran, etc.

Esta literatura apocalíptica nos impone dos conclusiones respecto a los pasos escatológicos de los Evangelios:

1.ª) En la exegesis de los pasos escatológicos de los Evangelios no se ha de insistir demasiado en el valor literal de las palabras, ya que ellas forman parte de un género literario especial.

2.ª) Puesto que las formas literarias de la primera y segunda venida de Cristo son poco más o menos las mismas, hay que precaverse mucho contra el instinto de atribuir todo a la segunda venida definitiva por el solo hecho de que nos hallamos en presencia de fórmulas de sabor escatológico-apocalíptico.

La opinión del autor es que gran parte del material que se viene refiriendo a la segunda venida de Cristo se ha de atribuir más bien a la realidad histórica de la primera, que coincide con la ruina de Jerusalén. Examinó algunos textos concretos y se pronunció porque se referían efectivamente a la primera venida. En este punto el trabajo del Sr. García Lamadrid merecía completarse más con la crítica de los estudios del Sr. Feuillet, que refiere todo el cap. XXIV de S. Mateo a la primera venida de Cristo.

El viernes 28 de septiembre leyó su trabajo sobre *El género gnómico en los Evangelios* el que escribe esta crónica.

La literatura gnómica es tan antigua y universal como la humanidad. Se encuentra en Grecia, Babilonia, Egipto y abunda en la Biblia. El Rabí D. Sem Tob de Carrión aclimata en nuestro Parnaso la poesía gnómica o sentenciosa en el siglo XIV, culmen de la influencia oriental en España. Tiene sus términos propios y su forma propia. En sentencias, aforismos, máximas, apotegmas encierra, de modo conciso y con gran relieve, ideas morales y prácticas para bien vivir.

Jesús fué grande en obras y en palabras. Sus dichos extracanónicos son muy reducidos. En los Evangelios ocupan la mitad del texto. Los evangelistas nos dicen expresamente que Jesús hablaba en sentencias, que traducen con el término de parábola, equivalente al «maschal» hebreo, de amplio contenido literario. Jesús era un intuitivo, que traduce su pensamiento en fórmulas concisas y de relieve imaginativo. Abundan en sus sentencias la metáfora, la hipérbole oriental, la paradoja, la simple comparación, el símil y la parábola, que son comparaciones orientadas hacia la narración en unos de los términos.

El uso que hace Jesús de las sentencias es vario. Hay en su predicación sentencias temas que encierran la tesis de una exposición más o menos larga. Esto ocurre con frecuencia en el sermón del Monte. Hay sentencias epifonemas que encierran una exposición. La parábola del rico necio se abre en S. Lucas con una sentencia tema y se cierra con un epifonema: «Eso le pasa

a todo el que atesora para sí y no se hace rico delante de Dios» (12, 21.29). Las sentencias argumento no siempre se distinguen de las que son meras explicaciones o ilustraciones.

El punto central del trabajo fué la autenticidad de las sentencias evangélicas. Ante la tesis tajante de Bultmann de que no se puede demostrar la autenticidad de una sola de las palabras de Jesús, el ponente demostró con el examen literario de los mismos Evangelios la autenticidad en fondo y forma de las sentencias. El contenido de las sentencias evangélicas y la forma interna y aun externa asciende a Jesús. Todas ellas revelan una fuerte personalidad, que no es la de ningún discípulo ni menos la de una informe comunidad. La tradición oral sobre las palabras de Jesús se pudo fijar con facilidad por la originalidad de su contenido, por el relieve de su forma y por los hábitos mnemotécnicos del pueblo que las recibió. La moral evangélica queda por encima del ideal sadoquita tal y como lo revelan los mss. de Qumran. La brevedad y el relieve de las sentencias, las imágenes y el ritmo facilitaban la retención en los oyentes. En particular, las conclusiones de las parábolas pueden muy bien demostrarse como auténticas, lo mismo que los apotegmas o máximas encuadradas en un breve episodio histórico.

Una triple conclusión se impone en este trabajo:

1.ª) *Conclusión literaria:* Jesucristo se sirvió en su predicación del género gnómico, muy usado en los pueblos antiguos. Si la forma interna y externa está calcada en los moldes antiguos y universales de los libros sapienciales, sus sentencias sobresalen por la profundidad y sencillez. La crítica exagera el sentido apologético y parenético de los Evangelios. Los Evangelios no son una historia pura, desinteresada, pues buscan la fe en la persona del Señor, pero la buscan por medios históricos, con los recuerdos fidedignos de los testigos. El fin apologético y parenético de la primitiva predicación se funda en el recuerdo fiel de los testigos. No se busca el cuadro histórico *per se*, pero se desarrolla históricamente.

2.ª) *Conclusión literaria:* Los Evangelios, como tales, no pertenecen al género gnómico ni sapiencial porque los hechos tienen en ellos tanta importancia como la doctrina y forman un todo único y literario. El Evangelio de S. Marcos es el menos gnómico de los tres Sinópticos. El de S. Mateo se distingue por su contenido didáctico y por la forma abstracta de su narración. S. Lucas se preocupa más por la historia, según los cánones griegos. S. Juan, con ser tan doctrinal, es el menos gnómico de todos, porque su contenido es más teológico y místico que práctico y moral.

3.ª) *Conclusión exegética:* Al exegeta católico le interesa conocer ante todo la mente del autor inspirado. Para ello hace falta el contexto literario, tanto próximo como remoto. Una sentencia que va al principio o al fin de una parábola no puede interpretarse de espaldas a la parábola. Aun en el caso de que sea extraparabólica, el evangelista la relaciona de alguna manera con la parábola. Las dos se iluminan mutuamente. Los recientes trabajos para llegar a la forma preevangélica pueden ayudar a la exegesis, pero lo que más ayuda para conocer la palabra de Dios es el texto evangélico, como ha salido del autor inspirado. La trayectoria exegética católica de todos los tiempos se ha distinguido por un respeto máximo al texto sagrado. Debemos valorar en más los conocimientos que tenían los evangelistas de los hechos y dichos del Señor y apreciar más sus méritos literarios.

Como en años anteriores, las sesiones de la tarde fueron enteramente privadas y se dedicaron a la discusión de las ponencias que se leían por la

mañana. Las discusiones discurrieron bajo la acertada moderación del señor Lectoral de Madrid en un ambiente de serenidad científica y de fraternal unión.

La utilidad de estas reuniones anuales para el fomento de los estudios eclesiásticos superiores es indiscutible. El intercambio de opiniones entre unos profesores y otros, la convivencia durante una semana de los que trabajamos en una misma disciplina sagrada, tienen un interés y provecho grande. Este año nos ha honrado con su presencia el sabio profesor y escritor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, R. P. Nober, S. I. Felicitamos particularmente a los directivos del Instituto Francisco Suárez y, en particular, agradecemos el interés y aliento que presta a estas reuniones el Excmo. Sr. Patriarca, Obispo de Madrid-Alcalá, Dr. D. Leopoldo Eijo Garay.

JUAN LEAL, S. I.
Profesor de N. T. en la Facultad
Teológica de Granada.

Necrología

El 28 de junio de 1956 falleció en Roma el P. FRANCISCO PELSTER, S. I., profesor en la Facultad teológica de la Universidad Gregoriana desde 1921. Precisamente en el último número de 1956 de la revista «Gregorianum» aparecía un artículo suyo.

Había nacido en Lügde de Westfalia en 1880 y entró en la Compañía de Jesús en 1897. Fué ordenado de sacerdote en 1911. El entonces director de la revista «Stimmen», P. Francisco Ehrle, fué causa de que le enviase su Provincial a doctorarse en filosofía en la Universidad de Munich en 1915, lo que consiguió en 1918 con su tesis publicada en 1920: *Kritischen Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen.* Luego fué llamado a Roma para enseñar en la Universidad Gregoriana la Historia de la teología medieval, a lo que se añadió en 1930 el encargo de enseñar la Historia de la teología moral. Se dedicó por cuarenta años a la historia de la escolástica medieval, y principalmente a fijar la autenticidad y cronología de las Obras de Santo Tomás, sobre lo cual publicó una veintena de artículos. Además se ocupó de las Obras de S. Anselmo y otros escritores de la Edad Media, ya de la Orden de Predicadores, ya de la Orden de los Franciscanos, pertenecientes a los siglos XIII y XIV.

No hace mucho que nuestra revista fué honrada con su colaboración al tratar de «La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas» 27 (1953) 143-166, artículo que mereció ser reproducido en inglés en Estados Unidos. La fecundidad de su pluma la muestra el catálogo de sus 168 trabajos en obras y revistas publicados por él, que da a conocer la revista «Scholastik» 31 (1956) 487-495, añadiendo un índice de todos.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

González, Luis, S. J., *El primer tiempo de elección según San Ignacio (Biblioteca de Ejercicios,* 1).—Edic. Studium (Madrid, 1956) 237.

Roldán, Alejandro, S. I., *Metafísica del sentimiento.*—C. S. de I. C., Inst. «Luis Vives» de Filosofía (Madrid, 1956) 494.

Jiménez B., Julio, S. J., *Instrumentos en manos de Dios. Meditación teológica sobre San Ignacio y la Compañía de Jesús.*—Revista «Mensaje» (Santiago de Chile, 1956) 52.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Madrid:

Arintero, Juan *G., O. P., Cuestiones místicas.* Introd. de Sabino M. Lozano, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1956) LVI-690

Dante Alighieri, *Obras completas.* Vers. castellana de Nicolás González Ruiz, sobre la interpret. literal de Giovanni M. Bertini, colabor. de José Luis Gutiérrez García.—B. A. C. (Madrid, 1956) 1146.

José de Calasanz, San, *Su obra, escritos.* Estudio pedag. y selec. por György Sántha, Sch. P. Vers. del estudio pedagóg. por César Aguilera, Sch. P. Vers. de la selec. de escritos bajo la direc. de Julián Centelles, Sch P.—B. A. C. (Madrid, 1956) LII-827.

Martín Hernández, Pedro, O. D., *Catecismo Romano.* Traducción, introducción y notas.—B. A. C. (Madrid, 1956) LX-1053.

Sánchez de Muniáin, José M.ª, *Antología general de Menéndez Pelayo. Recopilación orgánica de su doctrina.* Prólogo de Angel Herrera Oria, Obispo, 2 t.—B. A. C. (Madrid, 1956) 170*-961; 67*-1361.

* De EDIC. FAX, Zurbano, 80, apartado 8001, Madrid:

Remírez Muneta, Jesús, C. M., *La espiritualidad de San Vicente de Paúl.*—(Madrid, 1956) 342.

Steven, Paul, Pbro., *Moral Social.* Trad. española por José Ortiz Sanchiz, Pbro., acomod. a la 2.ª ed. francesa.—(Madrid, 1955) 530.

Golbrunner, Josef, *Pastoral personal. Psicología profunda y cura de almas* (Col. *Psicología-Medicina-Pastoral,* XII). Trad. por Constantino Ruiz-Garrido.—(Madrid, 1956) 168.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

ZALBA, M.-BOZAL, J., *El Magisterio eclesiástico y la medicina* (Col. *Psicología-Medicina-Pastoral*, 10).—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1955) 344.

MESEGUER, PEDRO, S. I., *El secreto de los sueños. Psicología, Metapsíquica, Teología* (Col. *Psicología-Medicina-Pastoral*, 11).—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1956) 287.

GÉRAUD, JOSEPH, PBRO., *La salud en los candidatos al sacerdocio.* Edic. castellana por Jesús Muñoz, S. I. (Col. *Psicología-Medicina-Pastoral*, 5).—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1956) 236.

BUJANDA, JESÚS, S. I., *Adán y tú y la teología católica.*—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1956) 353.

GRANERO, JESÚS M.ª, S. I., «*Sentir con la Iglesia*». *Problemas modernos.*—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1956) 224.

* Del INSTITUTO BRITANICO en España, Almagro, 5, Madrid:

CADBURY, HENRY J., D. D., *The Book of Acts in History Adam and Charles Black* (London, 1955) VI-169.

* De PUBLIC. «HOGAR SACERDOTAL», Conde de Romanones, 1, 4.º, Madrid:

ESTEBAN ROMERO, ANDRÉS AVELINO, PBRO., *Teología y predicación. Una controversia teológica y una reacción pastoral.*—(Madrid, 1956) XI-378.

* De EDIC. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Madrid:

ABÁRZUZA, FRANC. XAVIER DE, O. F. M. Cap., *Manuale Theologiae Dogmaticae*, v. III *De Verbo incarnato. De Bta. Virgine Maria. De Gratia Christi et de virtutubus infusis*, edic. 2.ª—(Madrid, 1956) XXIII-651.

VERHEYLEZOON, LUIS, S. J., *La devoción al Sagrado Corazón. Objeto, fines, práctica, motivos.* Trad. por Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1956) 315.

MARTÍNEZ, LUIS M.ª, ARZ., *El camino regio del amor.*—(Madrid, 1956) 216.

BICHLMAIR, JORGE, S. J., *Jesús, el varón ideal.* Trad. del alemán por Juan Armelín, S. J.—(Madrid, 1956) 188.

TREVIÑO, J. G., M. SP. S., *Si quiero, puedo ser santo.*—(Madrid, 1956) 187.

VOILLAUME, RENÉ, *En el corazón de las masas.* Trad. de la 2.ª ed. francesa.—(Madrid, 1956) 380.

FREMONT GRANT, DOROTHY, *Conque ¿quieres casarte?* Trad. del inglés por Felipe Ximénez de Sandoval.—(Madrid, 1956) 117.

PHILIPPON, ODETE, *La esclavitud de la mujer moderna* (*La prostitución sin máscara*).—(Madrid, 1956) 253.

FRANCIS DUDLEY, OWEN, *Tú y miles como tú. Para los que pueden comprenderlo.* Trad. de Antonio Alvarez de Linera.—(Madrid, 1956) 129.

CAPPE, JEANNE, *Virtudes y defectos de los niños.* Trad. del francés por Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1956) 164.

VAN HOUTRYVE, IDESTALD, O. S. B., *En el espíritu de Cristo. Introducción a la vida en la paz.* Prep. para España, según la 8.ª ed. belga, por Mauro M. Huici, O. S. B.—(Madrid, 1956) 79.

* De la EDIT. HERDER, Av. José Antonio, 591, Barcelona:

CLIFFORD FENTON, JOSEPH, PBRO., *Concepto del sacerdocio diocesano.* Ver-

sión española por un catedrt. de la Univer. de Salamanca.—(Barcelona, 1956) 176.

RAHNER, HUGO, S. J., *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen,* mit 16 Bildtafel.— Verlag Herder (Freiburg im Br., 1956) XXIV-648.

PARSCH, PIUS, C. R. S. A., *El año litúrgico.* Vers. de E. Carretón, O. S. B., sobre la 13 ed. alemana—(Barcelona, 1957) 992

* Del INST. ESPAÑOL DE ESTUD. ECLESIAST., Via Giulia, 151, Roma:

GONZÁLEZ LAMADRID, ANTONIO, PBRO., *Los descubrimientos de Qumran.*—(Madrid, 1956) 413.

GONZÁLEZ RUIZ, JOSÉ M.ª PBRO., *San Pablo. Cartas de la cautividad.* Traducción y comentar. (*Christus Hodie,* 1).—Iglesia Española de Santiago y Montserrat (Roma, 1956) 454.

* De la PONT. UNIVERSITA GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

ORBE, ANTONIO, S. J., *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos,* v. V (*Analecta Gregoriana,* v. 83, ser. Facult. theolog., sec. A, n. 15).—(Roma, 1956) XI-314.

BELLOLI, LUIGI, *La Teología dell'Assunzione corporea di Maria SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Conzecione alla fine del secolo XIX. Contributo alla Storia del Domma* (*Analecta Gregariana,* v. LXXIX, ser. Facult. Theolog., sec. B. n. 28.—(Roma, 1956) XXVI-407.

* De la EDIT. HERDER, Wollzeile, 33, Viena, 1, Austria:

LAIS, HERMANN, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik.*—(Viena, 1956) 231.

* De la EDIT. DESCLÉE ET CIE., Tournai, Bélgica:

AUVRAY, PAUL, *Initiation a l'hébreu biblique. Précis de Grammaire. Textes expliqués. Vocabulaire.*—(Tournai, 1955) 272.

NABUCO, JOACHIM, *Ius Pontificalium. Introductio in caeremoniale episcoporum.*—(Tournay, 1956) XXI-404.

* De la EDIT. XAVIER MAPPUS, 52, Avenue Foch, Le Puy, Francia:

LOCHT, PIERRE DE, *Ne les retirez pas du monde.*—(Le Puy, 1955) 95.

* De SAINT MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Illinois, Canada:

MCGLYNN, ROBERT H., *The incarnation in the sermons of Saint Peter Chrysologus* (Pontif. Facult. Theolog. Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissert. ad lauream, 25).—(Mundelein, Illinois, 1956) 150.

* De LES EDIT. DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, Canada:

GUINDON, ROGER, O. M. I., *Béatitude et Théologie morale chez Saint Thomas d'Aquin. Origines. Interpretation.*—(Ottawa, Canada, 1956) 356.

* De la EDIT. PLANTIN, S. R. L., Avda. de Mayo, 634, Buenos Aires, Argentina:

JÜRGENSMEIER, FRIEDRICH, *El cuerpo mistico de Cristo.* Trad. directa del alemán por Juan Carlos Ruta.—(Buenos Aires, 1956) 343.